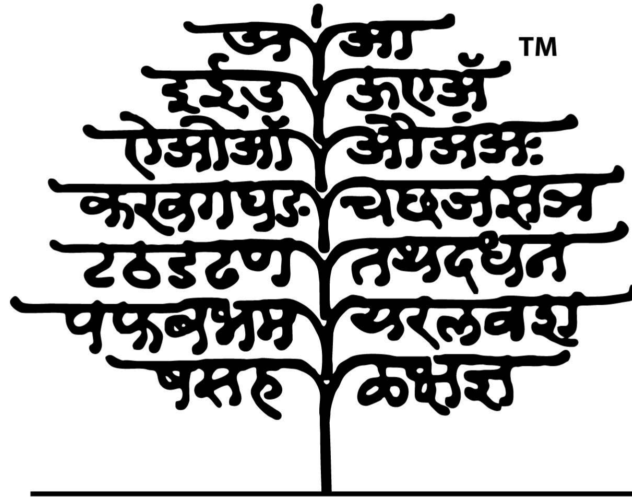
नवभारत

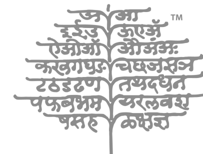
वर्ष २२ वे]   जानेवारी १९६९   [अंक ४

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]   [किरकोळ अंक १ रु.



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष बाविसावे
अंक चौथा

नवभारत

जानेवारी
१९६९

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ‘ नवभारत ’ मासिक,
‘ गणेश भुवन ’ २७६, तेलंग रोड, माटुंगा– मुंबई १९

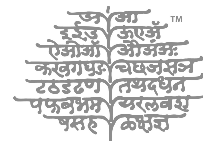
२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ‘ नवभारत ’ मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
(४) मीमांसादर्शन		३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) नवमानवतावाद		२·५०
(९) मानवाचा आदर्श		३·००
(१०) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४·००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		६·००
(१५) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...		२·००
(१६) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२·००





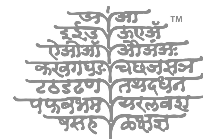
प्रा. माधव मोहोळकर

चिरतरुण कवि पु. शि. रेगे

[लेखकाने हिंदी भाषिकांसाठी लिहिलेला हा मूळ हिंदी परिचय-लेख भारतीय ज्ञानपीठ-पत्रिका ' या मासिकाच्या सप्टेंबर १९६८ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेला आहे. त्या लेखाचा हा किंचित् बदल करून केलेला मराठी अनुवाद.]

वर्धा येथे होणाऱ्या साहित्य सम्मेलनाचे अध्यक्ष म्हणून सुप्रसिद्ध कवि पु. शि. रेगे यांची निवड झाल्याची बातमी वर्तमानपत्रात वाचून मराठी साहित्य-रसिकांना आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नव्हते. उलट, ' या पूर्वीच हा मान त्यांना मिळायला हवा होता असे उद्गारच अनेकांच्या तोंडन निघाले. अखिल भारतीय पातळीवर रेग्यांना अनेकदा मानाचे स्थान लाभले आहे. १९६५ साली केरळमध्ये भरलेल्या अखिल भारतीय लेखक सम्मेलनाचे उद्‌घाटन करण्याचा बहुमान त्यांना मिळाला होता आणि त्याच वर्षी लघुकथेवरच्या सेमिनारसाठी आपला प्रतिनिधी म्हणून भारत सरकारने त्यांना मास्कोला पाठविले होते. खरे म्हणजे रेग्यांच्या बाबतीत साहित्यरसिकांना आश्चर्य वाटण्यासारखी जी गोष्ट आहे ती वेगळीच आहे. सध्याचा काळच असा आहे की जवळ जवळ सर्व भारतीय भाषांतील कवींच्या नव्या पिढ्या अगोदरच्या पिढ्यांना उखडून फेकून देण्याचा चंग बांधून आहेत. नवे कवी भल्या भल्या प्रतिष्ठित कवींना मान देण्याची गोष्ट तर दूरच, पण त्यांना मुळात कवीच मानायला तयार नाहीत. मराठीही याला अपवाद नाही. पण रेग्यांसारख्या गेली जवळ जवळ ४० वर्षे सातत्याने लिहित आलेल्या कवीशी ही नवी पिढी आपले काहीतरी नाते आहे असे मानते. अमुक कवी संपला, तमुक कथाकार संपला अशी आवई साहित्यक्षेत्रात मधूनमधून कुणा ना कुणा जुन्या लेखकाविषयी उठतच असते पण चाळीस वर्षे लिहूनही रेग्यांविषयी असले काही म्हणण्याची हिम्मत कुणा नवकवीला किंवा नवटीकाकाराला झालेली नाही. मराठी साहित्यरसिकांना आश्चर्य वाटते ते या गोष्टीचे. रेगे हे मराठीतील चिरतरुण कवी आहेत, मराठी साहित्य-उपवनात हाच एक असा पुरातन वृक्ष आहे की जो बारा महिने बहरलेला असतो.

जीवन आणि साहित्य या दोन्ही क्षेत्रात निरंतर नवनवीन प्रयोग करीत रहाण्याची त्यांची हौस पाहिल्यावर त्यांचा सेवानिवृत्त होण्याचा काळ जवळ येऊन ठेपला आहे हे खरेच वाटत नाही. (त्यांची जन्मतारीख २ ऑगस्ट १९१० आहे). रेग्यांच्या कविता वाचल्यावर असे वाटते की हा सौंदर्यप्रेमी आणि कलावादी कवी बहुतेक इंग्रजीचा किंवा फार फार तर मराठीचा प्राध्यापक असावा पण रेगे हे अर्थशास्त्रासारख्या नीरस व रूक्ष विषयाचे प्राध्यापक आहेत. १९३१ साली मुंबई विद्यापीठाची पदवी घेतल्यावर ते लंडनला गेले आणि ' लंडन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स ' मध्ये अभ्यास करून १९३४ साली ते तेथील पदवीधर झाले. त्यानंतर भारतात परतल्यावर पुणे, अहमदाबाद आणि मुंबई येथील निरनिराळ्या महाविद्यालयातून त्यांनी विद्यार्थ्यांना अर्थशास्त्र शिकवले आणि ' स्वान्तः सुखाय ' कविता लिहिल्या १९३८ ते १९५८ पर्यंत ते महाराष्ट्र सरकारच्या सिडेनहॅम कॉलेजमध्ये अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक होते १९५८ मध्ये महाराष्ट्र सरकारच्या इस्माइल युसुफ महाविद्यालयाच्या प्राचार्यपदावर त्यांची नेमणूक झाली १९६२ पासून ते मुंबईच्या एल्फिन्स्टन महाविद्यालयाचे प्राचार्य आहेत. त्यांचा गंभीर चेहरा आणि रुपेरी केस पाहून त्यांनी मुंबईच्या जुन्या सरकारी महाविद्यालयाचे प्राचार्य असायला हरकत नाही असे वाटते पण 'दोला ' तील शृंगारिक कविता लिहिणारा कवी, ' सावित्री'ची भावपूर्ण पत्रे लिहिणारा कादंबरीकार





अनुक्रमणिका

दहापाच जुन्याजुन्या साहित्यिकांच्या बैठकीत रमलेल्या अन् त्यांचे मनापासून आतिथ्य करणाऱ्या व्यक्तीला पाहून का कुणास ठाऊक पण असे वाटते की जुना असूनही नव्यांना आपला असे वाटायला लावणारा प्रयोगशील कवी तो हाच.

रेग्यांची काव्यसाधना १९३१ साली 'साधना' या पहिल्या काव्यसंग्रहापासून सुरू झाली. तेव्हा-पासून आतापर्यंत त्यांचे सात काव्यसंग्रह प्रकाशित झाले आहेत : साधना, फुलोरा, हिमसेक, दोला, गन्धरेखा, पुष्कळा आणि दुसरा पक्षी. त्यांच्या 'रूपकथ्थक' कथासंग्रहाची नवी आवृत्ती 'मनवा' या नावाने नुकतीच प्रसिद्ध झाली आहे. 'सावित्री' आणि 'अवलोकिता' या त्यांच्या दोन कादंबरिका. त्यांच्या नाटकांचा संग्रह 'रंगपाञ्चालिक आणि दोन नाटके' या नावाने प्रसिद्ध झालेला आहे 'छंद' या द्वैमासिकाचे संपादन त्यांनी बरीच वर्षे केले. त्यांच्या समीक्षाग्रंथाचे नाव आहे 'छांदसी'.

रेग्यांचा कविविषयक, काव्यविषयक आणि कला-विषयक दृष्टिकोन 'छांदसी' मधील लेखातून स्पष्ट झाला आहे. हे लेख छन्द, युगवाणी, मौज, सत्यकथा वगैरे नियतकालिकातून वेळोवेळी प्रसिद्ध झालेले आहेत. रेग्यांच्या मते कवी भाटही नाही, क्रान्ति-देवतेचा पुजारीही नाही किंवा प्रेषितही नाही. कवी एक अत्यंत आत्मनिष्ठ अशी व्यक्ती आहे. जो स्वतःशी इमान राखतो तोच खरे काव्य लिहितो. आपण एक साधे कारागीर आहोत, या समजुतीने जो प्रामाणिकपणाने काव्य लिहील, त्याचेच नाव टिकून राहील असा रेगे यांना दृढ विश्वास आहे. कवीने काहीही व्हावे पण 'लेबलवादी' कवी होऊ नये असे त्यांना वाटते. काव्यातून व्यक्त होणारे विचार किंवा जीवनदर्शन यांना अवश्य महत्त्व आहे असे ते सांगतात पण काव्यात त्यांना आपले असे स्वयंभू स्थान आहे असे रेग्यांना वाटत नाही. त्यांच्या मते या गोष्टींचे स्थान, त्यांच्या मर्यादा, त्यांचा आविष्कार, किंबहुना त्यांचे अस्तित्व, काव्याच्या शरीरावर अवलंबून असते. 'कौशल्य मोठे रचनेत आहे' हेच शेवटी खरे ठरते असे त्यांना वाटते. उपयुक्ततावाद सौंदर्यवस्तूला लावताच येत नाही, उपयुक्तता संपली म्हणजेच तिथे सौंदर्य जन्म घेते. काव्य हे सौंदर्यरूप असते, त्याला समाजहिताचे निकष लागत नाहीत. श्लील–अश्लील हा निरर्थक वाद चघळीत न बसता, कलाकृतींचा विचार कलात्मक औचित्याच्याच दृष्टीने झाला पाहिजे असे रेग्यांचे ठाम मत आहे. त्यांच्या दृष्टीने हे औचित्य सामाजिक संकेतांवर आधारलेले नसून त्या कलाकृतींचा जो अंतःस्थ आशय त्यावर आधारलेले असते. 'अश्लीलता' जर कलेतून संपूर्णपणे नाहीशी करावयाची तर त्यासाठी सर्व कलांनाच बंदी करावी लागेल. रेग्यांच्या दृष्टीने लेखक-कलावंताला बंधन असते ते कलेचे. इतर कोणतीच बंधने तो स्वीकारू शकत नाही. ती स्वीकारून तो सर्वस्पर्शी कलाकृतीच निर्माण करू शकणार नाही. रेग्यांच्या दृष्टिकोनातून 'कलेसाठी कला' याचा साधा अर्थ असा की, कलावंत हा एका कलेखेरीज कोणाचीच कदर करीत नसतो. याचा अर्थ असा नव्हे की, तो जीवनाला पारखा झालेला असतो. त्याच्यापाशी कला आणि जीवन हे दोन भेदच नसतात. त्याची कला हेच त्याचे जीवन आणि जीवन हीच त्याची कला असते. रेगे हे pure potery (केवल काव्य) चा पुरस्कार करतात. शब्द आधी येतो; अर्थ मागाहून जुळतो – लागतो अशा प्रकारचे जे काव्य त्याला ते 'केवल काव्य' म्हणून संबोधतात एखादा शब्द किंवा एखादी सलग अशी शब्दपंक्ती प्रथम स्फुरते आणि नंतर त्यातून कविता आकार घेते. रेग्यांची कलादृष्टी, काव्यदृष्टी ही अशी ठाम आहे आणि तिच्यापासून ते कधी ढळलेले नाहीत.

रेग्यांची कविता त्यांच्या काव्यविषयक विचारांशी सुसंगत आहे किंबहुना त्यांच्या काव्यनिर्मितीच्या प्रक्रियेतूनच हे विचारही त्यांना स्फुरले असावेत. असे वाटते. रेगे म्हणतात त्या अर्थाने त्यांची कविता केवल काव्य आहे. काय सांगितले आहे यापेक्षा कसे सांगितले आहे याला त्यांच्या काव्यात विशेष महत्त्व आहे सतत प्रयोगशील असल्यामुळे त्यांची कविता सदैव ताजी, टवटवीत वाटते, तिला चिर-यौवनाचे वरदान लाभले आहे ते यामुळेच आशय आणि अभिव्यक्ती या दोन्ही गोष्टी त्यांच्या कवितेत इतक्या एकजीव झालेल्या आहेत की एखाद्या बाजारू



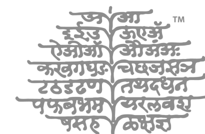


टीकाकाराने आपल्या सोयीसाठी त्या वेगळ्या करायचे ठरवले तरी त्याला ते जमणार नाही. शब्द आणि अर्थ यांच्यातील संपृक्तता हे तिचे वैशिष्ट्य आहे. अभिव्यक्तीचे सौंदर्य टीकाकाराला इतके मोहून टाकते की त्यांच्या कवितेच्या बाबतीत आशयाचा असा वेगळा विचार टीकाकाराच्या मनात उत्पन्न होत नाही. हे रेग्यांच्या कवितेचे यश आहे; कारण त्यांच्या दृष्टीने कौशल्य विषयात नसते, त्या विषयाच्या आविष्कारात असते आशयाला दिलेले एक नवे रूप म्हणजे कलाकृती, कलेमध्ये आकृती हाच आशय होय असे रेगे मानतात.

रेग्यांनी आपल्या कवितेत व्यक्त केलेल्या अनुभवांचे जग हे त्यांचे स्वतःचे जग आहे. समाजसंपृक्तता रेग्यांच्या कवितेत नाहीच असेही म्हणायला हरकत नसावी. कधी कधी असे वाटते की सामाजिक जाणीव त्यांच्या काव्यातून व्यक्त झाली असती तर त्यांना लवकर यश मिळाले असते. तशा प्रकारची कविता लोकांना चटदिशी 'अपील' होते. पण सुरुवातीच्या काळात इतर समकालीन कवींचे यश पाहून रेग्यांनी आपले रूळ बदलले नाहीत कारण त्यांना आपली नस सापडली होती अन् तिच्याशी त्यांना इमान राखायचे होते. लवकर यश मिळविण्याच्या मोहाने त्यांच्या कवितेने कुठल्याही काळात तडजोड केलेली दिसत नाही. जो मार्ग रेग्यांनी स्वतःसाठी निश्चित केला, त्यावरच ते दृढ विश्वासाने एकाकी चालत राहिले आणि शेवटी त्यांनी यशोमंदिर गाठलेच. त्यांच्या काव्यात व्यक्त होणारे अनुभव सार्थ आहेत का, सत्य आहेत का, सबोध आहेत का, अशा तऱ्हेची कुजबुज साहित्यक्षेत्रात सुरू झाल्यामुळेच कदाचित रेग्यांना 'पुष्कळा' तील 'विचारिले मज त्यांनी' ही कविता स्फुरली असावी. खरे म्हणजे अशा प्रकारची किंचित् केशवसुती वळणाची कविता लिहिणे ही रेग्यांची प्रकृती नाही, पण केशवसुतांनी ज्या कारणामुळे काही काव्यविषयक कविता लिहिल्या असाव्यात त्याच कारणामुळे रेग्यांच्या हातूनही एखादी का होईना पण तशा प्रकारची कविता लिहिली गेलीच. कवीचा अनुभव काही तसाच खासा सार्थ होता का, असे जेव्हा त्याला विचारण्यात आले तेव्हा तो काहीच सांगू शकला नाही. कारण आपण क्षण कसा जगलो, मेलो; मेलो आणि पुन्हा जगलो एवढेच त्याला माहित होते. कवीचा अनुभव सत्य होता का असे जेव्हा त्याला विचारण्यात आले तेव्हाही तो काही उत्तर देऊ शकला नाही. कारण तत्त्वज्ञांचे तांडे आणि सौंदर्याचे पंडे यांना गडबडवून, गोंधळवून टाकणारे दोन डोळे फक्त त्याला माहीत होते. त्या दोन डोळ्यांनी त्याचे अभिलाषेचे विश्व संदीपवले होते. कवीचा अनुभव काही सबोध होता का, असाही प्रश्न त्याला करण्यात आला :

विचारिले मज त्यांनीं
कीं होता माझा अनुभव काहीं सबोध,
आदेश जगाला देइल जो
कुढत्या, लढत्या, थकल्या.
मी नाहिंच काहीं शकलों सांगूं त्यांना.
केवळ होता ठाउक मजला
भुऱ्या सांवळ्या पानांमधला स्तंभित वारा,
सोनेरी कणसांवरचा हंसरा, लपरा, झिपरा,
सूर्यपिसारा
अन् तिच्या शुभ्रतर शुभ्र हिमाच्या वक्षावरचा
तीळ जांभुळा डाव्या.

जगाला आदेश देणारा सबोध अनुभव कवीजवळ आहे का ? कवीला ठाऊक नाही. त्याला सावळ्या पानांमधला वारा, सोनेरी कण सांवरचा सूर्यपिसारा अन् तिच्या हिमशुभ्र वक्षावरचा जांभळा तीळ तेवढा ठाऊक आहे. स्त्री आणि निसर्ग यांविषयीची कवीची आसक्ति या ओळीतून स्पष्ट झाली आहे. आणि रेग्यांच्या काव्याचे प्रमुख विषय हेच आहेत. एका काळी काही टीकाकारांना त्यांच्या काव्यात अश्लीलतेचाही वास आला. रेग्यांच्या काव्यात शृंगार आहे आणि कलात्मक औचित्याच्या दृष्टीने पाहिल्यास त्याची तिथे आवश्यकताही आहे. 'जो प्रत्यय आपल्याला खजुराहो, कोनारकच्या चांगल्या इरॉटिक स्कल्प्चर्समध्ये येतो तोच तुमची (रेग्यांची) कविता देते' हे श्री. माधव आचवल यांचे म्हणणे कुणाही रसिकाला पटण्यासारखेच आहे. सर्व प्रकारच्या सौंदर्याचा अनुभव रेगे स्त्रीदेहाच्या माध्यमातून घेतात. श्री. गंगाधर गाडगीळ तर यापुढे जाऊन असे





म्हणतात की, "शारीरिक अतृप्तीच्या व तृप्तीच्या ह्या घन व गडद छटाच त्यांच्या काव्यवृत्तीला उत्तेजित करतात, आणि त्यांचे जे प्रभावी चित्रण त्यांनी केले आहे ते मराठी कवितेत नव्हे तर कुठच्याही भाषेतल्या कवितेत वैशिष्ट्यपूर्ण ठरावे". रेग्यांच्या कवितांचा दुसऱ्या भाषेत अनुवाद करणे अतिशय कठीण आहे. – हेच त्यांच्या कवितेचे यश आहे. त्यांच्या कवितेत शब्दांना अतिशय महत्त्व आहे. शब्दांच्या आधाराने ती रूप धारण करते. शब्द आधीं येतो. अर्थ मागाहून जुळतो– लागतो, असे त्यांनी 'छांदसी' मध्ये एके ठिकाणी म्हटले आहे. रेग्यांची कविता अगदी अशाच प्रकारची आहे. त्यांच्यात कमालीचा संयम असल्यामुळे अत्यंत कमी शब्दात ते जास्तीत जास्त सांगतात, शब्द तोलूनमापून वापरतात. शब्दांचे सामर्थ्य ते चांगले जाणून आहेत. अनुरूप शब्द मिळाला नाही तर रेगे नवनवीन शब्द स्वतः तयार करतात. हे शब्द इतके अनुरूप असतात अन् त्या कवितेत इतके चपखल बसलेले असतात की त्यांचा अनुवाद होऊच शकत नाही. रेग्यांनी मराठी कवितेला एक नवे परिमाण प्राप्त करुन दिले यात तिळमात्र शंका नाही.

''सावित्री' व अवलोकिता' या कादंबऱ्या आणि 'मनू' ही दीर्घकथा यांचा एक संग्रह भारतीय ज्ञानपीठाने 'तीन सहेलियाँ' या नावाने नुकताच हिंदीमध्ये प्रसिद्ध केला आहे. वास्तविक या तीन मैत्रिणींना 'रूपकथ्थक' मध्ये (आता 'मनवा' मध्ये) आणखी बऱ्याच मैत्रिणी आहेत. सुप्रिया, बिन्दो, अमित्रा, अनुराधा, पल्लवी, देहस्विनी, दक्षा....... रेग्यांचे बहुतेक सगळे कथा-साहित्य नायिकाप्रधान आहे असे म्हणायला हरकत नाही. रेग्यांमधला कवी कथासाहित्यातही त्यांना सोडून जात नाही. त्यांच्या कविप्रकृतीला विस्तार अत्यंत अप्रिय. मग ते कादंबरीही लिहीत असेनात का ! अजूनही कित्येक लोक 'सावित्री' आणि 'अवलोकिता' यांना कादंबरी म्हणायला बिचकतात याचे कारण त्यांचा आकार. या दोन्ही कादंबऱ्यांचा आवांका निश्चितच इतका मोठा आहे की त्यांना 'कादंबरी' नाही तरी 'कादंबरिका' म्हणावेच लागेल. मला तर असेही वाटते की या दोन्ही पुस्तकांना 'कादंबरिका-काव्य' म्हणणे अधिक योग्य ठरावे. चांगले दीर्घकाव्य वाचल्यानंतर ज्या प्रकारचा परिणाम मनावर रेंगाळत रहातो जवळ जवळ तसाच परिणाम या दोन्ही कादंबरिका वाचून होतो. या दोन्ही कादंबऱ्यात काव्यातच शोभून दिसावी इतकी सूचकता आहे, प्रतिकांचा विपुल वापर आहे, अत्यंत रेखीव स्वभावलेखन आहे. विस्तार आपोआपच कमी व्हावा अशा तंत्रांचा अवलंब रेग्यांनी कादंबऱ्यात केलेला आहे. प्रेम, प्रीती, अनुराग यांसारख्या शब्दांची अपूर्वाई न वाटणाऱ्या सावित्रीने लिहिलेली पत्रे वाचता वाचता आपणच सावित्री केव्हा होतो ते कळत नाही, तर नायकाच्या स्वैर चिंतनातून नायिका अवलोकिता आपल्या मनात हळूहळू साकारत जाते. लच्छी आणि मोर, गाणारे झाड, चौरपंचाशिका, सात ओक्कातल्या सात कुमारिका वगैरे प्रतीककथांचा उपयोग अतिशय कौशल्याने रेग्यांनी 'सावित्री' मध्ये केला आहे. 'मोर हवा तर आपणच मोर व्हायचे. जे जे हवे ते ते आपणच व्हायचे' असे मनाशी धरून 'आनंदभाविनी' सावित्री जीवन जगायला निघते, तर 'उन्हाप्रमाणे येणारी, सावलीप्रमाणे फुलणारी, वाऱ्याप्रमाणे न ठरणारी' अवलोकिता या शक्तिशाली जगाशी प्राणपणाने झुंजण्यासाठी Lebhaftigkeit चे, जीवनोत्सुकतेचे धिटाईचे आश्वासन बरोबर घेऊन येते, तर मनू स्वतःचे जीवन पूर्णतः जीवधर्माच्या पातळीवरच (biological plane वर) जगते. 'मनू' ही बरीचशी आत्मचरित्रात्मक गोष्ट असल्याचे रेग्यांनी 'मनवा' च्या प्रस्तावनेत आता स्पष्ट केले आहे.

एकाही नाटकाचा कधीही प्रयोग न होता नाटककार म्हणून ख्याती मिळविणारे रेगे हेच कदाचित एकमेव मराठी नाटककार असावेत. त्यांच्या 'रंङ्गपाञ्चालिक आणि दोन नाटके' या संग्रहाने मराठी नाट्यरसिकांचे लक्ष वेधून घेतले आणि नाटककार म्हणूनही त्यांना आपले असे एक वेगळेच स्थान प्राप्त झाले. 'कालयवन' चा एक श्रेष्ठ नाटक म्हणून ठिकठिकाणी उल्लेख करण्यात येतो. रेग्यांच्या दृष्टीने नाट्य हे प्रसादरूप असते. आणि जेथे जेथे यथार्थता आहे तेथे तेथे ते आपसुक असतेच.

रेग्यांच्या कादंबऱ्या जशा काव्यात्म आहेत तशी त्यांची नाटकेही काव्यात्म आहेत. जे नाटच जीवनानुभवाचे सम्यक् रूप लक्षात घेत असतानाच जीवनाने निर्माण केलेल्या काही मूलभूत स्वरूपाच्या प्रश्नांचा विचार करायला लावते ते प्रकृतीने काव्याच्या खूपच जवळ सरकलेले असते, असे मत त्यांच्या नाटकांविषयी सुप्रसिद्ध मराठी टीकाकर प्रा. वा. ल. कुलकर्णी यांनी व्यक्त केले आहे. 'कालयवन' आणि 'रङ्गपाञ्चालिक' वाचताना 'प्रेम म्हणजे काय ?' 'भय म्हणजे काय ?' 'मृत्यूचे भय म्हणजे काय ?' हे प्रश्न मनात निर्माण होतात तर 'माधवी, एक देणे' वाचीत असता 'कलानिर्मिती म्हणजे काय ?' 'कलानिर्मितीचे रहस्य काय ?' हे प्रश्न मनात जागृत होतात. रेग्यांच्या दृष्टीने या तिन्ही नाटकात एक सूत्र आहे, अस्तित्वाच्या वेगवेगळया थरांना एकदम स्पर्श करणारे व्यक्तित्व जीवनातील मूल संदर्भात कसे दिसून येईल हे पाहण्याचा प्रयत्न आहे. या व्यक्तित्वाची तीन रूपे आहेत. 'कालयवना' तील राधा, 'रंगपाञ्चालिके' तील उत्तरा, 'माधवी' तील मलयवती. 'प्रयोगाच्या जडतेचा स्पर्श झाला तर रेग्यांची नाटके ही गवताच्या पात्यावरच्या दंवबिंदूप्रमाणे ढळ लागून विघरतील' ही प्रा. मंगरूळकरांची भीती सार्थ असली तरी रंगभूमीवरच्या 'वास्तव राधे' ने 'छायात्म राधा' होऊन काही क्षण वावरण्याचे आव्हान कधीतरी स्वीकारावे असे वाटल्यावाचून रहात नाही.

कविता, कथा, कादंबऱ्या, नाटके, रेग्यांनी जे जे म्हणून लिहिले त्यावर त्यांचा आपला ठसा उमटलेला आहे. 'रेगे टच्' आता कुठेही सहज ओळखता येतो. रेग्यांचे वैशिष्टय असे की ज्या ज्या वस्तूला त्यांनी स्पर्श केला तिला सौंदर्य प्राप्त झाले. त्यांचे साहित्य इतके सुबक, सुडौल आणि सुंदर आहे की ती वाचून अनुभवण्याची चीज आहे, विश्लेषण करून समजावण्याची नाही.





श्री. प्र. रा. देशमुख

सिंधुसंस्कृतीचा भारतीय धर्म आणि विचारावर परिणाम

हिंदुधर्म

आज प्रचलित असलेली हिंदुसंस्कृती आणि धर्म-सातत्याने चालत आलेली सिंधुसंस्कृती आणि सिंधु-धर्म होय हे आपण अन्यत्र पाहिले. हिंदुसंस्कृतीचा आधार वेद आहेत असा सामान्यपणे समज आहे परंतु तो खरा नाही. आपण अन्यत्र हे पाहिले की वेद, वैदिक देवता आणि वैदिक पूजापद्धती कटाक्षाने ब्राह्मणापुरत्याच सीमित ठेवल्या गेल्या. इतकेच नव्हे तर ब्राह्मण-स्त्रियांना देखील वैदिक देवतांचे वैदिक पद्धतीने पूजन करण्याचा अथवा ऋचा उच्चारण्याचा अधिकार नाही. हिंदुधर्मात ब्राह्मण स्त्रियांचा दर्जा चातुर्वर्ण्यातील वैश्य आणि शूद्र यांच्या बरोबरीचा आहे. म्हणजे आर्यांचे वैदिक धर्म फक्त ब्राह्मणापुरतेच सीमित होते. कालाच्या ओघात ब्राह्मणानीही वैदिक देवता आणि त्यांची वैदिक पद्धतीने पूजा करण्याची पद्धती सोडून दिली आणि ते हळुहळू आर्यपूर्व सिंधुलोकांच्या मूर्तिपूजेकडे व लिंगपूजेकडे वळले. अशाप्रकारे आज जर काही शिलकीत राहिले असेल तर ती आर्यपूर्वांची मूर्तिपूजा आणि लिंगपूजा हे होय. वैदिक देवता व वैदिक पूजा-पद्धती अशा प्रकारे काळाच्या ओघात नष्ट झाल्या आणि सामान्य लोकात असलेली आर्य-पूर्वांची लिंगपूजा आणि मूर्ति-पूजा कायम राहिली.

हिंदूंचा आध्यात्मिक दृष्टिकोन

आज हिंदुधर्मात जर कोणती महत्त्वाची गोष्ट समजली जात असेल तर ती त्यातील देवता अथवा त्यांचे पूजन नसून भारतीय आध्यात्मिक विचार आणि जगाकडे पाहण्याचा आध्यात्मिक दृष्टिकोन ही होय. हिंदुस्थान फार प्राचीन देश आहे आणि त्याने चांगले आणि वाईट दोन्ही प्रकारचे दिवस पाहिले आहेत. त्यामुळे त्याचे सांस्कृतिक मन तयार झाले आहे. भारतावर आलेल्या आपत्तीत सर्वात मोठी आपत्ती परकीय आर्यांनी भारतात आल्यावर तेथील समृद्ध पणींची तटबंदीच्या शहरांची श्रेष्ठ संस्कृती उन्मळून टाकली ही होय. आर्यांची सत्ता प्रस्थापित झाल्यावर विषमतेवर आधारलेले चातुर्वर्ण्य निर्माण झाले. त्यात आर्यांशी संबंधितांचे ब्राह्मण व क्षत्रिय असे पहिले दोन वर्ण व सिंधुलोकांचे वैश्य आणि शूद्र असे खालचे दोन वर्ण झाले. अशा प्रकारे सिंधु-संस्कृतीतील लोकांना कायमचे गौणत्व प्राप्त झाले व भारतात चातुर्वर्ण्यात्मक हिंदु समाज निर्माण झाला. त्यात आर्यांशी संबंधित ब्राह्मण सर्व वर्णांचा प्रभू व जगातील स्थावर जंगम सृष्टीचा आणि स्त्रियांचा स्वामी झाला. त्याच्या इच्छेने इतरांनी जगातील वस्तूंचा उपभोग घ्यावा अशा कल्पना समाजात रूढ झाल्या. ही विषमता टिकविण्यासाठी 'ब्रह्मदेवाने सृष्टी निर्माण केली आणि त्याचबरोबर ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य आणि शूद्र असे चार वर्ण व त्यांची कामे निर्माण केली, त्यात ब्राह्मण सर्व वर्णांचा प्रभू असून उत्पन्न केलेल्या सर्व सृष्टीचा स्वामी आहे' अशा प्रकारच्या पुढील स्मृतीत दिसणाऱ्या कल्पना निर्माण झाल्या व भारतात जे काही स्मृतिविषयक वाङ्मय निर्माण झाले त्या सर्वांचा मुख्य हेतु ही विषम समाजरचना परमेश्वराने केली ती न्याय्य आहे असे भासविणे आणि ती टिकवून ठेवणे हाच होता.

अशा विषम परिस्थितीतही आर्यपूर्व संस्कृती व विचार आर्यांच्या संस्कृती आणि विचारापेक्षा श्रेष्ठ असल्यामुळे जिवंत राहिले, एवढेच नव्हे तर जगातील श्रेष्ठ संस्कृतीत आणि विचारात परिणत झाले. आर्य यज्ञ करीत असले आणि ऋचा रचीत असले तरी त्यांचा दृष्टिकोन संपूर्णतः भौतिक होता. मानवतावादासारख्या श्रेष्ठ गोष्टीबद्दल बोलणेच नको परंतु त्यांच्या समाजात साधे नीतीचे नियमही उदित झाले नव्हते. त्यांच्या इन्द्र तत्त्वज्ञानाचा आपण अन्यत्र विचार केला. ते अत्यंत प्राथमिक स्वरूपाचे

अनुक्रमणिका





सिंधुसंस्कृतीचा भारतीय धर्म आणि विचारावर परिणाम

तत्त्वज्ञान आहे. स्वतःच्या फायद्याशिवाय त्यात कशाचाही विचार नाही.

त्याचबरोबर हीही गोष्ट खरी आहे की आर्यांच्या यज्ञपद्धतीमुळे व त्यांच्या वैदिक धर्मामुळे व संपूर्णतः भौतिक आणि विजिगीषु दृष्टिकोनामुळे त्यांना आर्यात एकोपा ठेवून उत्साह उत्पन्न करता आला व समृद्ध पणींवर विजय मिळविता आला. परंतु अशा प्रकारच्या आक्रमक आणि स्वार्थी धर्माला आर्यांची सत्ता पूर्ण प्रस्थापित झाल्यावर शांततेच्या काळात आपले महत्त्व कायम ठेवता आले नाही. चातुर्वर्ण्य पद्धतीत व्यापार आणि संपत्ती उत्पन्न करणारे सर्व धंदे खालच्या दोन वर्णांच्या म्हणजे वैश्य आणि शूद्र यांच्या हाती गेले. आर्यांशी संबंधित ब्राह्मण, पुढील काळातील स्मृतीत सांगितल्याप्रमाणे तत्त्वतः यच्चावत सृष्टीचे स्वामी असले तरी वास्तवात त्यांच्याजवळ सत्ता आणि संपत्ती दोन्ही नव्हती. त्यांचा मोठेपणा केवळ त्यांच्या धर्मावर अवलंबून होता व तोही त्यांना इतरांना देता येत नव्हता. अशा रीतीने कोणत्याही प्रकारे उपयुक्त नसलेल्या व इतरे जनांना देता येत नसलेल्या आर्य धर्माचे महत्त्व आपोआप कमी झाले. त्यामुळे ऋचातून वारंवार सांगितलेली अर्थप्राप्ती व ऐहिक सुखाचा लाभ होत नसल्यामुळे ब्राह्मण देखील त्यावर संतुष्ट नव्हते. आर्यांची सत्ता भारतात संपूर्णतः प्रस्थापित झाल्यावर अनेक शतकांनी निर्माण झालेल्या ऋग्वेद संहितेत संहिती-करण केलेल्या तृतीय श्रेणीच्या नूतन ऋचा रचताना खुद्द ऋचाकार 'इन्द्राने प्राचीन काळी फार महनीय कृत्ये करून खूप धन मिळविल्याचे आम्ही ऐकतो, परंतु आम्हाला मात्र इन्द्राचे कोणतेही प्रताप दिसत नाहीत,' अशी तक्रार करीत असलेले दिसतात. ते ऋचात सांगितल्याप्रमाणे धर्मामुळे (यज्ञ केल्यामुळे) ऐहिक सुखाचा लाभ होतो ह्या गोष्टींवर विश्वास ठेवण्यास तयार नव्हते.

आर्यपूर्व पणींची श्रेष्ठ संपत्ती नष्ट झाल्यावर त्यांच्यात देखील एक वेगळीच प्रतिक्रिया सुरू झाली. ऐहिक सुख आणि संपत्तीच्या पाठीमागे लागून आपण इतकी मजबूत व सुरक्षित तटबंदीची समृद्ध शहरे निर्माण केली, परदेशाशी व्यापार व इतर उत्पन्नाचे धंदे करून अगणित संपत्ती मिळविली परंतु आपला कोणताही दोष नसता ती स्वप्नासारखी थोडक्या काळात नष्ट झाली. ऐहिक सुखे आणि संपत्ती नाशिवंत असून त्यामुळे महान संकट निर्माण होते. ऐहिक सुखे आणि संपत्ती मनु-ष्याच्या जीविताचे ध्येय होऊ शकत नाही; असा वेगळा विचार त्यांच्यात निर्माण झाला. लढवय्ये आर्य जरी युद्ध अरून संपत्ती मिळविणे जाणत असले तरी तिचे रक्षण करून ती वाढविणे जाणत नसल्यामुळे त्यांनी पणींजवळून मिळविलेली संपत्ती नष्ट झाली आणि ते पूर्वीप्रमाणे गरीब झाले. त्यांनी देखील जीवनाची नवी मूल्ये शोधण्याचे कामात सहकार्य केले. शारीरिक सुखाचा पाठलाग करणे व शारीरिक इच्छापूर्तीचा प्रयत्न करणे म्हणजे कामपूर्ती जीवनाचे ध्येय होऊ शकत नाही, असा त्यांचा ठाम समज झाला. ह्या विचाराची भारतीय मनावर कायमची छाप पडली आहे. शरीराचे तर्पण भारतात ग्राम्य समजले जाते. आज सारे जग आधिभौतिक सुखे व शरीर तर्पणाच्या मागे धावत असताना भारतीय मनाचा हा महत्त्वाचा दृष्टिकोन प्रामुख्याने नजरेस येतो.

द्रव्यार्जन सिंधुसंस्कृतीतील पणींची सवय होती. द्रव्यार्जनाच्या पाठीमागे लागणे हे देखील मानवी जीवनाचे ध्येय होऊ शकत नाही अशी त्यांची खात्री झाली, कारण द्रव्य हे सुख मिळविण्याचे व ऐंद्रिय तर्पणाचे एक साधन आहे. त्याला वेगळे आणि स्वतंत्र अस्तित्व नाही. आर्य योद्धे असल्यामुळे ते प्रथम पासूनच द्रव्यार्जन जीवनाचे ध्येय मानण्याच्या विरुद्ध होते. भारतात पणींशी संबंधित व पणींप्रमाणे व्यापार करून द्रव्य मिळविणारा व प्रायः पणींचे वाणी अथवा बनिया हे नाव धारण करणारा समृद्ध व्यापारी वर्ग आहे. द्रव्यार्जन करणे हा त्यांचा आवडीचा धंदा आहे. ते खूप द्रव्य मिळवितात व त्यांचे द्रव्यावर प्रेमही फार असते. हा शहाण्या बुद्धिमान लोकांचा वर्ग उत्तम व्यापार करतो व खूप द्रव्य मिळवितो, व त्यावर प्रेमही करतो. असे असले तरी ते द्रव्य ग्राम्य शरीर तर्पणाचे साधन मानीत नाहीत. किंवा ते शरीरसुखाच्या पाठीमागेही धावत नाही. सर्वसंग-परित्याग करून संन्यासी झालेल्या मुनीला ते आपल्या-





पेक्षा फार श्रेष्ठ समजतात व त्याच्या चरणी नतनतमस्तक होतात. पुष्कळ ' बनिये ' लोक जन्मभर संचय केलेल्या आपल्या द्रव्याचा विनियोग धार्मिक कामात व लोकोपयोगी चांगल्या संस्था चालविण्यात करतात.

तिसरे जीवनाचे महत्त्वाचे मूल्य धर्म होय. आज धर्माबद्दल कोणत्याही वेगळ्या कल्पना असल्या तरी आर्य आणि आर्यपूर्व ' पणी ' यांच्या धर्माच्या कल्पना म्हणजे त्यांचे देव आणि पूजापद्धती ह्याच होत्या. आर्य जेते असल्यामुळे त्यांचे देव आणि पूजापद्धती पणींच्या देवापेक्षा आणि पूजापद्धतीपेक्षा श्रेष्ठ मानली जात होती. ते श्रेष्ठ मानलेल्या ब्राह्मण लोकांचे धर्म होते. सामान्य लोक प्राचीन सिंधुसंस्कृतीतील देवांच्या मूर्तींचे आणि शिवलिंगाचे पूजन करीत होते. ह्या देवतांच्या पूजनानेही सम्यक् धर्माचे आचरण होते असे त्याना वाटत नव्हते. प्राचीन देवांची पूजा धर्म ह्या दृष्टीने अपर्याप्त वाटत होती कारण देवतापूजनाचे ध्येय ऐहिक कामप्राप्तीच होते. आर्यांचे देव आणि पूजापद्धती पणींच्या देव आणि पूजा पद्धतीपेक्षा वेगळे असले तरी त्यांच्या पूजनांचा उद्देश ऐहिक कामनाप्राप्ती हाच होता. आर्यांची यज्ञपद्धती व धर्माचरण याचाही हेतु इहलोकी ऐहिक सुखे व अंती स्वर्गातील शारीरिक सुखे मिळविण्याचाच असल्यामुळे आर्य धर्माचे आचरणही अपर्याप्त वाटत होते. खरा धर्म ऐहिक कामना पूर्ण करणाऱ्या देवांचे पूजन करण्यात नसून जगात ओतप्रोत भरून राहिलेल्या शाश्वत् तत्त्वाचा शोध करून त्यात विलीन होणे हाच खरा धर्म आहे व त्यामुळे शाश्वत सुखाची प्राप्ती होते असा समज निर्माण झाला. शाश्वत् ब्रह्माचा शोध आणि त्यात विलीन होऊन मोक्ष मिळविणे देवता पूजनाने व प्राचीन धर्माचरणाने होत नसून त्यासाठी सम्यक् विचार आणि सदाचार व आत्मशुद्धीची जरूरी आहे हा विचार प्रामुख्याने सुरू झाला. आत्मा मुक्त होण्यासाठी कर्मबंधनापासून मुक्त होण्याची आवश्यकता आहे. आपल्याकडून जे काही बरे अथवा वाईट कर्म घडते त्यामुळे आत्मा बद्ध होऊन जन्म मृत्यूच्या फेऱ्यात सापडतो. त्यातून मुक्त होण्याचा एकच उपाय म्हणजे कर्माच्या बंधनातून मुक्त होणे. ह्यासाठी दोन मार्ग सांगितले आहेत. एकतर ज्यामुळे बंधन प्राप्त होते त्या कर्माचाच त्याग करून सर्व संग परित्याग करून संन्यास घेणे अथवा कोणतेही कर्म निष्काम बुद्धीने फलाची आसक्ती न धरता आचरणे. या दुसऱ्या उपायाला निष्काम कर्मयोग म्हणतात. या उपायांनी आत्मा कर्मबंधापासून मुक्त होतो व श्रेष्ठ ब्रह्मतत्त्वात विलीन होतो. त्यास मोक्ष असे म्हणतात. या ज्ञानाला ब्रह्मविद्या असे म्हणतात. प्राचीन चिंतकांनी ब्रह्मचिंतनात व मोक्षज्ञानात आपले आयुष्य व्यतीत केले. प्रत्येक सुबुद्ध हिंदु ह्यां जीवनमूल्यांशी परीचित असतो. त्यांना पुरुषार्थ म्हणतात. मोक्ष हे आपल्या जीवनाचे ध्येय आहे याची त्याला जाणीव असते, मग तो कोणताही हलका धंदा का करीत असेना. ग्राम्य शरीरसुखाच्या पाठीमागे न धावणे व मोक्ष हे आपल्या जीवनाचे ध्येय आहे याची जाणीव असणे हे हिंदु जीवनाचे गमक आहे.

हा विचार सर्वकाळात चिंतनाचा विषय असला तरी वेदोत्तर उपनिषदाच्या काळात तो प्रामुख्याने उत्क्रांत झाला. उपनिषद म्हणून अत्यंत मोलाचे वाङमय या काळात निर्माण झाले. ती भारतीय विचाराची फार मोठी संपदा आहे. उपनिषदातील विचारांचा वेदाशी काहीही संबंध नाही. ते वेदातील विचारापेक्षा अत्यंत भिन्न व त्यांच्याशी पूर्णतः असंबंधित आहे.

उपनिषदातील तत्त्वज्ञानास वेदान्त म्हणतात. ऋचात आत्म्याचा कोणत्याही प्रकारे विचार नाही. तसेच कर्मवाद पुनर्जन्म आणि मोक्षाचीही कल्पना नाही. वैदिक धर्माच्या आचरणाने आणि युद्धात मेल्याने मनुष्यास मेल्यावर स्वर्ग नावाच्या लोकाची प्राप्ती होते. तेथे त्यास त्याच्या पुण्याप्रमाणे कमी अथवा जास्त वेळ सुखे अनुभवावयास मिळतात अशी कल्पना आहे. ऋचा संपूर्णतः वैदिक देवतांचे वैदिक पद्धतीने पूजन व त्यापासून मिळणाऱ्या ऐहिक सुखाबद्दल आहेत. आत्म्याचा अथवा शश्वत ब्रह्माचा विचार वेदात मुळीच नाही. उपनिषदात आत्म्यासंबंधी नवीन विचाराची सुरवात आहे. जीवनाची नवी मूल्ये शोधून काढण्याच्या प्रयत्नाचा हा परिपाक होय.





हा विचार संमिश्र संस्कृतीत उदित झाला असला तरी त्यात सिंधुविचाराचेच प्राचुर्य आहे. काही उपनिषदांवर सिंधुलोकांच्या लिंगपूजेची फार मोठी छाप आहे. उपनिषदातील तत्त्वज्ञानदेखील प्राचीन लिंगपूजकांच्या विचारातूनच विकसित झाले असे दिसते. उदाहरणार्थ माया आणि ब्रह्माच्या कल्पनेचा उदय प्राचीन शाक्तांच्या शीव आणि शक्तीच्या कल्पनेत आहे. शाक्तांच्या कल्पनेप्रमाणे शक्ती सर्वश्रेष्ठ असून जगाच्या उत्पत्ती, धारणा व क्षयास तीच कारण आहे, तीच ते सर्व करते, शिव केवळ साक्षी आहे. प्रकृती आणि पुरुष अथवा माया ब्रह्माच्या द्वित्वात तीच कल्पना आहे. माया अथवा प्रकृती शक्तीप्रमाणे विश्वाची निर्मात्री, धारणकर्त्री व विनाश-कर्त्री आहे. पुरुष अथवा ब्रह्म केवळ साक्षी आहे. वेदान्त तत्त्वज्ञानात जे ब्रह्म हे एकच तत्त्व मानले आहे, त्यात देखील माया आहेच परंतु ती मिथ्या मानली जाते एवढेच. जड आणि चैतन्याच्या कल्पनेवर आधारलेली सहाही शास्त्रे शिव आणि शक्ती या द्वित्वाच्या कल्पनेतूनच विकसित झाली आहेत.

उपनिषदातील महान् चिंतक वैदिक परंपरेतील नाहीत. ते मोक्षापेक्षा यज्ञ श्रेष्ठ मानीत नाहीत. त्यांचा सिंधुलोकांशी संबंध आहे. उपनिषदातील काही श्रेष्ठ विचारवंत ऐतरेय, सत्यकाम जाबाली, कठोपनिषदातील यम, याज्ञवल्क्य इत्यादी आहेत. ऐतरेय म्हणजे इतरेचा मुलगा. इतरा म्हणजे जी आपली (आर्य) नव्हे ती परकी. सत्यकाम जाबाली-चाही जन्म असाच आहे. कठोपनिषदातील यम तर नक्कीच ब्राह्मण नव्हता. याज्ञवल्क्य वैशंपायनाचा भाचा आणि बंडखोर शिष्य तो आपल्या गुरूशीच भांडला व त्याने दिलेली विद्या ओकून टाकली. हे सर्व तत्त्वचिंतक यज्ञ आणि वैदिक आचारापेक्षा आत्मचिंतन आणि मोक्ष श्रेष्ठ मानणारे होते.

आता हे दिसून येईल की भारतात दोन विचार-प्रवाह सुरू झाले. एक प्राचीन यज्ञ आणि त्यापासून प्राप्त होणारी भौतिक आणि स्वर्गात मिळणारी त्याच प्रकारची सुखे मिळविणे ध्येय मानणारा ब्राह्मणांचा वैदिक धर्म व दुसरा जीवनाची नवीन मूल्ये शोधण्याचा परिपाक म्हणून संमिश्र संस्कृतीत उदित झालेला आत्मा, आत्मचिंतन आणि मोक्ष यांचा विचार. मोक्षाच्या विचारातून कर्मवादाचा आणि पुनर्जन्माचा विचार प्रामुख्याने पुढे आला. कर्मबंधनापासून व पुनर्जन्माच्या फेऱ्यातून मुक्त होण्यासाठी कर्म टाकण्याची म्हणजे संन्यासाची कल्पना उदित झाली. ह्या दुसऱ्या विचारप्रवाहातील नूतन चिंतनात उदित झालेले विचार वैदिक विचार-प्रवाहाच्या म्हणजे वैदिक धर्मातील कर्मकाण्डाच्या आणि त्यापासून ऐहिक आणि पारलौकिक भौतिक सुखप्राप्तीच्या कल्पनेच्या विरुद्ध आणि त्याना मारक ठरेल. मरणोत्तर पारलौकिक सुखे मिळविण्याची वैदिक कल्पना त्याज्य आणि गर्ह्य ठरली. तिची जागा मोक्षाच्या कल्पनेने घेतली. त्यामुळे यज्ञ आणि यज्ञा-पासून ऐहिक आणि पारलौकिक सुखे मिळविण्याची परंपरा जवळजवळ खंडित झाली. वरील दोन विचारप्रवाहांना अनुक्रमे प्रवृत्ती आणि निवृत्ती म्हणणे सोयीचे होईल. या दुसऱ्या विचारप्रवाहातून भारता-तील दोन श्रेष्ठ धर्म बौद्ध आणि जैन यांचा उदय झाला.

निष्काम कर्माची कल्पना

निवृत्तीच्या आणि मोक्षाच्या विचाराने वैदिक परंपरेत उत्पन्न झालेल्या अडचणी टाळण्यासाठी मोक्षाच्या श्रेष्ठ कल्पनेचा स्वीकार करून मोक्ष मिळविण्यासाठी कर्म टाकण्याची म्हणजे कर्मसंन्या-साची गरज नसून कर्माच्या मागील आसक्ती टाकली म्हणजे कर्म टाकल्यासारखेच होते. आसक्ति-रहित म्हणजे यज्ञक्रियेपासून ऐहिक आणि पारलौकिक प्राप्त होणाऱ्या फलांची इच्छा न करता जन्मभर कर्मच करीत राहण्याची व त्यायोगे मोक्ष मिळविण्याची म्हणजे निष्काम कर्माची कल्पना दुसऱ्या प्रकारच्या म्हणजे निवृत्तीच्या विचारास तोड म्हणून निर्माण झाली. वैदिक धर्माचे आचरण कर्माशिवाय होऊ शकत नाही. आणि चांगले अथवा वाईट कसेही कर्म केल्यास त्याचे फळ बंधन हे आत्म्यास प्राप्त होते. ते वैदिक क्रियांचे आचरण असले तरी त्या आचरणाने आत्मा बद्ध होऊन मोक्षापासून वंचित होणारच. अशा वैदिक धर्माचे आचरण आणि मोक्ष ह्या दोन अत्यंत परस्पर-विरोधी गोष्टी आहेत. त्या दोन्हीत समन्वय करण्या-





साठी, वैदिक कर्मे त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या फलांची आसक्ती न धरता करणे म्हणजे निष्काम बुद्धीने करणे हा मार्ग सांगितला आहे. ईशावास्योपनिषदाच्या पहिल्या दोन श्लोकातून ही कल्पना स्पष्ट मांडली आहे. ते असे :

ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्विद्धनम् ॥१॥

अर्थ – या गतिमान जगात जे काही जाणारे आहे ते हे सर्व ईश्वराने व्यापिले आहे. त्याचा त्यागपूर्वक उपभोग घे. लोभ धरू नकोस. धन कोणाचे.

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥२॥

अर्थ – येथेच कर्म करीत शंभर वर्षे जगावे. याप्रमाणे यापेक्षा तुला दुसरे काही नाही. कर्म माणसाला चिकटत नाही.

त्यात ब्रह्माच्या आणि मोक्षाच्या दोन्ही कल्पनांचा स्वीकार करून जन्मभर त्यागपूर्वक उपभोग घेणे आणि कर्म करणे सांगितले आहे. अशा प्रकारचे कर्म मनुष्याला बंधनकारक होत नाही. या विचारात काही अडचणी आहेत. ऋचातून वैदिक धर्माचरणाची ऐहिक आणि पारलौकिक सुखे मिळविणे ही फळे सांगितली आहेत. व ती जर मिळवावयाची नाही तर यज्ञ का करावे हा प्रश्न निर्माण होतो. यज्ञापासून उत्पन्न झालेली फळे आसक्तीने उपभोगावयाची हीच कल्पना वैदिक धर्माचरणात आहे. नव्हे, फळे मिळविण्यासाठीच यज्ञ करावयाचा असतो. यज्ञ करावयाचा तो निष्काम बुद्धीने ब्रह्मार्पण म्हणून नव्हे तर त्याच्या आचरणापासून उत्पन्न होणारी फळे उपभोगण्यासाठी, म्हणजे यज्ञाच्या मुळाशी फलासक्ती आहे. यज्ञ निष्काम बुद्धीने ब्रह्मार्पण म्हणून करावा आणि त्यातून मिळणारी फळे म्हणजे ऐहिक आणि पारलौकिक सुखे अनासक्तीने भोगावी ही कल्पना वैदिक यज्ञ करण्याच्या कल्पनेशी पूर्ण विसंगत आहे. इन्द्रादी वैदिक देवांची ऋचांनी स्तुती करावयाची, त्याना सोमाने व हवनीय द्रव्याच्या आहुतीने प्रसन्न करावयाचे व त्याच्या मोबदल्यात ऐहिक सुखे आग्रहपूर्वक मागावयाची हे ऋचातील वैदिक धर्म आहेत. आम्हाला पुष्कळ गायी, घोडे, स्त्रिया, सोने, संपत्ती आणि उपभोग्य वस्तू दे अशा प्रकारच्या आग्रहपूर्वक मागण्या आहेत. इन्द्राला निष्काम बुद्धीने हवी देण्याची आणि त्यांच्या फळाबद्दल उदासीन राहण्याची कल्पना वेदातील यज्ञकल्पनेच्या विरुद्ध आहे. या वैदिक परंपरा पुढे चालविण्यासाठी निघालेल्या कल्पनेने मूळ वैदिक कल्पनेवरच आघात केला आहे. यज्ञाने उद्दिष्ट फळ मिळविणे हेच या कल्पनेने नाहीसे केले. वैदिक धर्माचा आकार कायम ठेवण्यासाठी तिने त्याचा प्राणच काढून घेतला. त्यामुळे आकारही काळाने नाहीसा झाला व प्राण तर अगोदरच गेला होता. प्रयत्नपूर्वक यज्ञ करून सुखे मिळवावयाची आणि त्याचे मिळालेले इप्सित फळ नाखुशीने अथवा औदासिन्याने प्राप्तकर्म म्हणून भोगावयाचे म्हणजे सहन करावयाचे ही संपूर्ण कल्पना यज्ञाने ऐहिक सुखे मिळवून ती रुचिपूर्वक (आसक्तीने) उपभोगावयाची या वैदिक कल्पनेच्या अगदी विरुद्ध आहे.

निष्काम कर्माची कल्पना वेदातील मूळ कल्पनेच्या विरुद्ध असून ती त्यावर कशी आघात करते ते पाहिले. निष्काम कर्माची कल्पना कर्मवादाच्या सिद्धांताच्याही विरुद्ध आहे. फळ मिळणे हा कर्माचा परिणाम आहे. कर्म आणि फळ एकमेकांशी निगडीत आहे. कर्म केले की फळ मिळालेच पाहिजे. ते मिळणे अथवा न मिळणे हे कर्म करणाराच्या मर्जीवर अवलंबून नाही. अशा परिस्थितीत फलाची आसक्ती धरून कर्म केले काय किंवा अनासक्तीने केले काय फळ हे मिळणारच. अनासक्ती याचा अर्थ एवढाच की केलेल्या कर्माचे मिळालेले फळ हर्ष अथवा विषाद न मानता भोगण्याची तयारी. आता स्पष्ट होईल की कर्म आणि त्याचे फळ बंधन, याचा अनासक्तीशी काही संबंध येत नाही. चांगले अथवा वाईट कसेही कर्म केले तरी त्याला कर्माप्रमाणे फळ येणारच व त्याने आत्मा बद्ध होणारच. फळ न मिळण्याचा एकच उपाय तो म्हणजे कर्मसंन्यास होय. कर्मवादाचा तो तार्किक परिणाम आहे. शंकराचार्यांनी गीतेचे संक्षेपतः प्रयोजन सांगताना ही गोष्ट फार स्पष्ट शब्दात मांडली आहे. 'तस्यास्य गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निःश्रेयसं सहेतुकस्य संसारस्यात्यन्तोपरमलक्षणं, तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठारूपाद्धर्माद्भवति।' कर्मसंन्यासपूर्वक आत्मज्ञानाशिवाय परं निःश्रेयस प्राप्त होत नाही ही गोष्ट अत्यंत





उघड आहे. अनासक्तीने केलेले कर्म माणसाला चिकटत नाही हे म्हणणे कर्माच्या सिद्धांताच्याच विरुद्ध आहे.

निष्काम कर्माची कल्पना चांगल्या आणि वाईट कर्मांना सारखीच लागू पडत असल्यामुळे ती मूळ नीतितत्त्वावरच आघात करते. जसे आर्यांनी निर्माण केलेल्या चातुर्वर्ण्यात क्षत्रियाने युद्ध करून हिंसा करणे त्याचे विहित कर्तव्य आहे. अनासक्तीने ब्रह्मार्पण बुद्धीने त्याने ते करीत असता केलेली हिंसा, हिंसा होत नाही व ते कर्म त्याला चिकटत नाही. हे निष्काम कर्माचे तत्त्व बरोबर मानले तर अघोरघंटाने आपल्या कापालिक धर्मात सांगितल्याप्रमाणे अनासक्तीने ब्रह्मार्पण बुद्धीने मालतीसारख्या अजाण निष्पाप मुलीची आपल्या देवीसमोर करावयाची ठरविलेली हिंसा त्याला मोक्ष देणारीच म्हणावी लागेल. जसा अर्जुन आपले विहित कर्तव्य म्हणून निर्हेतुक ब्रह्मार्पण बुद्धीने हिंसा करतो अगदी तसेच विहित कर्तव्य निर्हेतुक बुद्धीने ब्रह्मार्पण म्हणून अघोरघंटही मालतीची हिंसा करतो असे मानून चालू. निष्कामकर्माची कल्पना नैतिकदृष्ट्या करणीय अकरणीय ठरविण्याची कसोटी तर होऊच शकत नाही परंतु ती वर दर्शविल्याप्रमाणे मूळ नीतीच्या तत्त्वावरच आघात करते.

उपनिषदाच्या काळानंतर

उपनिषत् काळात नवीन उदित झालेल्या आत्मा, कर्म, मोक्ष, संन्यास, निष्कामकर्म इत्यादी कल्पनांनी वेदातील, वैदिक कर्माने आधिभौतिक सुखे मिळविण्याची कल्पना असलेल्या आग्रही कामप्रधान धर्मावर जोराने प्रहार केला हे आपण पाहिले. संन्यासाची कल्पना तर उघड उघड प्राचीन वैदिक धर्माच्याविरुद्ध आहे. परंतु प्राचीन वैदिक धर्माचा नवीन विचाराशी समन्वय करण्यासाठी निघालेल्या निष्कामकर्माच्या सिद्धांताने अजाणतः वैदिक धर्मावर प्राणघातक प्रहार केला. विशेष आश्चर्याची गोष्ट ही आहे की नवीन चिंतकात वेदातील प्राचीन धर्माचे समर्थन करणारी कोणीही प्रभावी व्यक्ती निघाली नाही. त्यामुळे प्राचीन यज्ञविषयक वैदिक धर्म व वैदिक देवता नाहीशा झाल्या. ब्राह्मणांनीही आपले प्राचीन धर्म सोडून दिले.

उपनिषदाचे श्रेष्ठ विचार प्रचलित शाक्त धर्मात मिसळले. अर्थात ते शाक्त धर्मापासूनही भिन्न होते. त्या योगे शाक्त धर्माचे एक एक अंग गळून पडून त्यातून नवीन पंथ आणि धर्म निर्माण झाले. त्यांचा विचार करू.

आज भारतात संमिश्र संस्कृतीतून निर्माण झालेले जे धर्म आणि विचार हिंदुधर्मात प्रचलित आहेत ते आर्यांचे भौतिकवादी ऐहिक सुखे मिळविण्यासाठी आचरिलेले वैदिक धर्म नाहीत. प्राचीन आर्यपूर्वांची लिंग आणि मूर्तिपूजा व उपनिषदातील विचार यांचे मिळून झालेले धर्म होत. प्रचलित हिंदूधर्म म्हणून ओळखला जाणारा धर्म प्राचीन शाक्त धर्म व उपनिषदातील विचारांचा मिळून झालेला धर्म होय.

हिंदु धर्मातील प्रमुख पंथ आणि उपासना

यज्ञपद्धती व वैदिक देवांची उपासना उपनिषदाच्या काळानंतर काही काळ सुरू राहिली व अखेरीस क्षीण होऊन बंद झाली. ही उपासना बुद्ध आणि जैन धर्माच्या उदयापर्यंत म्हणजे इ. स. पूर्व पाचव्या शतकापर्यंत सुरू असावी.

सामान्य लोकात सिंधुलोकांच्या देवांची म्हणजे लिंगस्वरूपी शिवाची व मातृस्वरूपी शक्तीची पूजा अखिल भारतात सामान्यपणे होत होती. त्यातील शाक्त धर्माचे आचार विचार नाहीसे झाले व प्रचलित हिंदुस्थानातील हिंदुधर्म म्हणून ओळखला जाणारा धर्म हाच होय. त्यात उपनिषद्‌काळातील नवीन विचार समाविष्ट झाले आहेत. आर्यांच्या यज्ञविषयक धर्माशी त्याचा संबंध नाही.

या काळात म्हणजे इ. स. पूर्व पाचव्या शतकात सामान्य लोकात बलदेव संकर्षणाची उपासनाही सुरू होती. ही उपासना प्राचीन नागवंशीयात असून त्यांचे व्यवसाय मुख्यतः कृषी आणि गोरक्षण असावे. बलदेव संकर्षणाचा शेषाशी संबंध दाखविला असून त्याचे संकर्षण हे नाव कृषीशी संबंध दाखविते. त्याला हलधर म्हणतात व नांगर हे त्याचे चिन्ह आहे. ही उपासना प्राचीन शाक्त पंथातून निघाली असावी कारण शाक्तधर्मातील सर्वच गोष्टींचा या पंथात समावेश आहे. बलदेवाच्या पुराणातील वर्णनात त्याचा मदिरेशी संबंध दाखविला आहे. ही उपासना प्रथम उच्च वर्णीय ब्राम्हण सोडून इतर लोकात व प्रामुख्याने गवळी आणि कृषिक लोकात होती. भासाच्या





स्वप्न-वासवदत्ता नाटकाच्या नांदीत " नवोदित चंद्रासारखी कांती असलेले, आसवाच्या प्राशनामुळे ढिले पडलेले, वसंत ऋतूतील कमलाप्रमाणे सुंदर असे बलदेवाचे बाहू आमचे रक्षण करो " असे आसवाच्या प्राशनाने शिथिल झालेल्या बलदेवाच्या बाहूचे वर्णन आहे. भासाचा काळ इ. स. पूर्व पहिले शतक मानला जातो. भासाच्या काळात ही उपासना प्रचारात असावी असे दिसते. अर्थात ती भासाच्या पूर्वीही प्रचारात असावी. ही उपासना बरीच प्राचीन असावी. कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रात देखील संकर्षणाचे नाव आले आहे. ' संकर्षणाच्या उपासकांचा वेश घेऊन मदनाच्या झाडाचा रस सोमात मिसळून तो शत्रूंच्या गवळयांना द्यावा, ' असा तो उल्लेख आहे. संकर्षणाची उपासना प्रचारात असून संकर्षणाचे उपासक धार्मिक विधी म्हणून मद्यप्राशन करीत असावे असे दिसते. बलदेव संकर्षणाची उपासना हल्लीही काही प्रमाणावर विदर्भात सुरू आहे. इतर प्रदेशातही ती असावी. विदर्भातील बऱ्याच गवळयांनी महानुभाव पंथ स्वीकारला असला तरी ते प्राचीन देवांची उपासना करतात. भाद्रपद शुद्ध पंचमीपासून अष्टमीपर्यंत तीन दिवस ते बलदेव संकर्षणाची पूजा करतात. ते आपल्या देवांना ' भालदेव ' म्हणतात.

ह्याच लोकात म्हणजे वृष्णी आणि अंधक लोकात आणखीही एक उपासना प्रचारात होती व ती उपासना ' वासुदेवाची ' होय. हीही उपासना प्राचीन शाक्तांच्या उपासनेतूनच निघालेली उपासना आहे. परंतु शाक्तांच्या उपासनेतील मद्य आणि मांस ह्या दोन्ही गोष्टी या उपासनेत नाही. या उपासनेत वासुदेवाची परमभक्ती व त्या योगे मिळणाऱ्या आनंदाच्या द्वारे मोक्ष ही इतर सर्व धर्मातील कल्पनापेक्षा वेगळी आणि श्रेष्ठ कल्पना असल्यामुळे या उपासनेचा प्रसार फार विस्तृत झाला. संकर्षण बलदेवाची उपासना आणि वासुदेवाची उपासना ह्या दोन्ही उपासना ब्राह्मणाशी संबंधित नसलेल्या वृष्णी नावाच्या गवळयाच्या आणि शेतीचा धंदा करणाऱ्या लोकात निर्माण झाल्या. त्यांचा वेदाशी अथवा वैदिक देवताशी कोणताही संबंध नाही. बलदेव संकर्षणाची उपासना वासुदेवाच्या उपासनेपेक्षा प्राचीन आहे. बलराम हा कृष्णाचा वडील भाऊ असल्याचे वर्णन आहे. वासुदेवाच्या उपासनेचा विस्तार मोठ्या प्रमाणावर झाला व बलदेवाची उपासना त्यात विलीन झाली व बलराम, मुख्य देवता वासुदेवाचा वडील भाऊ म्हणून दुय्यम दर्जाचा झाला.

श्रीकृष्णाने इन्द्राची उपासना बंद केल्यामुळे आणि गवळयांना इंद्रास बली देऊ नका असे सांगितल्यामुळे इन्द्र कोपून त्याने खूप पाऊस पाडला व कृष्णाने गोवर्धनाच्या साह्याने गवळयांचे आणि गायींचे रक्षण केले अशी कथा आहे. बलदेवाच्या उपासनेत थोडाबहुत असलेला इन्द्रउपासनेचा भाग वासुदेवाने काढून टाकला. वासुदेवाच्या उपासनेतील मुख्य तत्त्व वासुदेवाची भक्ती त्यापासून मिळणारा आनंद व त्यामुळे मिळणारा मोक्ष असल्याचे आपण पाहिले. त्यात नीतितत्त्वाचे सम्यक् आचरण व त्यापासून कर्मबन्धनातून सुटका म्हणजे संन्यास आणि मोक्ष हे बुद्ध आणि जैनांच्या धर्मात असणारे मुख्य तत्त्व नाही. वासुदेवाची उपासना शाक्त पंथातून निघाली असली तरी प्राचीन वैदिक उपासनेतील इन्द्र-तत्त्वज्ञान म्हणजे नीतिनियमांची कोणतीही चाड न ठेवता जे आपल्या फायद्याचे असेल ते आचरावे व इन्द्र जसा श्रेष्ठ देव होता तसा वासुदेवही श्रेष्ठ देव आहे ह्या कल्पना समान असल्यामुळे ब्राह्मणांनीही वासुदेवाच्या उपासनेचा स्वीकार केला. व वासुदेवास विष्णूचे रूप देऊन त्यास नारायण असे संबोधिले. नागाशी संबधित बलदेवास शेष असे संबोधून त्यास नारायणाची शय्या केले. ब्राह्मणांनी वासुदेवाच्या उपासनेचा स्वीकार करण्याचे मुख्य कारण ते त्यांच्या इन्द्र-तत्त्वज्ञानाशी जुळणारे होते व कर्मवाद, नीतीनियमाचे आचरण, निवृत्ती आणि निर्वाण या जैन आणि बुद्ध धर्माच्या मूलभूत कल्पनाच्या विरूद्ध असणे हे होय. वासुदेवाच्या उपासनेचा स्वीकार करून ते बुद्ध आणि जैन धर्माच्या प्रसारास परिणामकारक आळा घालू शकत होते. ब्राह्मणांनी वासुदेवाची उपासना उचलून धरल्यावर तिचा अखिल भारतात झपाट्याने प्रसार झाला. व ती भक्तीवर आधारलेला भागवत धर्म अथवा वैष्णव धर्म म्हणून प्रसिद्ध झाली. या धर्मात वैदिक धर्माला गौण स्थान आहे. या धर्मातही चातुर्वर्ण्याला आणि ब्राह्मणाला श्रेष्ठत्व आहे. वासुदेवाच्या भक्तीने मोक्ष मिळतो अशी कल्पना असली तरी वासुदेवाने भृगूचे पदचिन्ह भूषण म्हणून गळयात धारण केले आहे. बलदेव संकर्षणाची





व वासुदेवाची उपासना मनुष्याची उपासना म्हणून प्रथम सुरू होऊन नंतर तिला देवाच्या उपासनेचे स्वरूप आले आहे. या उपासनेतील तत्त्वज्ञान पूर्णपणे विषद करणारा महाभारत हा ग्रंथ आहे. वासुदेवाची भक्ती आनंद व मोक्ष यांची कल्पना विषद करणारा भागवत हा ग्रंथ आहे. ह्या उपासनेचा विस्तार भारतात प्राचीन शिव आणि शक्तीच्या उपासनेइतकाच झाला आहे. या उपासनेतून भारतात पंथ आणि उपपंथ निर्माण झाले.

ही उपासना वाढल्यावर नीतिनियमाने वागणे, सत्य दया आदी सद्गुणाचे आचरण करणे, व्यभिचार न करणे, मानवता आणि समता याना कृतीत नसली तरी विचाराने संमती देणे इत्यादी श्रेष्ठ गुणही आले आहेत. हे श्रेष्ठ गुण भागवत धर्मात आणण्याची महनीय कामगिरी आधुनिक संतानी केली आहे, भागवत धर्म ही आधुनिक भारतातील श्रेष्ठ उपासना असल्यामुळे त्याचा थोडा जास्त विचार केला आहे.

वासुदेव उपासनेचा जैन धर्माशीही काहीसा संबंध पोहचतो. जैनाचे २२ वे तीर्थंकर नेमिनाथ हे श्रीकृष्णाचे चुलत भाऊ असून त्यांचा जन्म अंधक वृष्णीच्या कुळात झाला असा जैनांचा समज आहे. भागवत धर्मात वासुदेव किंवा कृष्णाची उपासना मुख्य असली तरी भागवत ग्रंथातून कृष्णाबरोबर दत्तात्रेय, कापील व जडभरत यांचीही आख्याने आहेत. पैकी शेवटच्या जडभरताचा जैनाशी संबंध आहे.

विदर्भात प्रचलित असलेला महानुभाव पंथ ह्या धर्माचा संन्यास आणि निवृत्ती या कल्पनांचा समन्वय होय. तो अत्यंत अर्वाचीन म्हणजे तेराव्या चौदाव्या शतकात सुरू झालेला पंथ आहे. काही विद्वान समजतात तसा वेदाशी त्याचा कोणत्याही प्रकारचा संबंध नाही. महानुभावाचेही कृष्ण आणि दत्त हे अवैदिक देवच उपास्य देव आहेत. त्यांना जोडून महानुभाव पंथातील तीन पुरुष गोविंद प्रभू, द्वारावतीकार व चक्रधर हेही त्यांचे उपास्य देव आहेत.

संकर्षण बलदेव व वासुदेव यांची मूळ स्वरूपात उपासना आजही काही लोकात विदर्भात प्रचारात आहे. डोक्यावर मोराच्या पिसाचे टोप घालून वासुदेव नाव धारण करणारे व गळ्यात खैराच्या लाकडाचा केलेला छोटा नांगर अडकवून नांगरवाले म्हणून ओळखले जाणारे लोक भिक्षा मागावयास येतात.

दुसरा महत्त्वाचा अखिल भारतात प्रसिद्ध असलेला नाथ संप्रदाय होय. नाथ संप्रदाय प्राचीन शाक्त धर्माचाच भाग होय. या संप्रदायात योग हा महत्त्वाचा भाग आहे. योगाने फार मोठी शक्ती मिळविणे, तिच्या योगाने चमत्कार करणे व योगाने प्राण ब्रह्मात विलीन करणे हे या पंथाचे तत्त्व आहे. या पंथाने एके काळी काश्मीरपासून कामरूप पर्यंत सर्व उत्तरभारत व्यापिला होता. गुरखा हे नाव गोरक्ष या नाथसंप्रदायी श्रेष्ठपुरुषाच्या नावावरून पडले आहे. कामरूप आणि बंगाल या प्रदेशातही नाथपंथाचा प्रभाव विशेष होता. या पंथाच्या देवता शिव, विष्णू व दत्तात्रेय आहेत. महाराष्ट्रातही या पंथाचा प्रभाव होता. महाराष्ट्राचे श्रेष्ठ संत ज्ञानेश्वर नाथपंथाचे होते.

अशा काही स्थूल उपासना भारतात आहेत. त्यांचा वेदाशी अथवा वैदिक देवतांशी कोणत्याही प्रकारे संबंध नाही. त्यांचा प्राचीन सिंधु देवता आणि विचार यांच्याशी कसा संबंध आहे ते आपण पाहिले.

जैन आणि बौद्ध धर्म

आता पावेतो आपण हिंदुधर्माचा सिंधुसंस्कृतीशी कसा संबंध पोहोचतो ते पाहिले. आता आपण जैन आणि बौद्ध धर्माचा सिंधु संस्कृतीशी काय संबंध आहे ते पाहू. आर्य भारतात आल्यावर त्यांचे आर्यपूर्व पणीशी भयंकर स्वरुपाचे संग्राम झाले. हे संग्राम दीर्घकाळ पर्यंत चालले होते. त्यात आर्यपूर्वांची तटबंदीच्या शहरांची संस्कृती नष्ट झाली व त्यांच्या भरमसाट कत्तली झाल्या. आर्यांची सत्ता प्रस्थापित झाल्यावर चातुर्वर्ण्य निर्माण झाले. त्यात आर्यपूर्वांना कायमचे गौणत्व प्राप्त झाले. युद्ध मृत्यु आणि दास्य टाळण्यासाठी काही आर्यपूर्व लोक दूर मगधाच्या उत्तरेस हिमालयाच्या पायथ्याशी जाऊन स्थायिक झाले. तेथे त्यांची सोळा गणराज्ये होती. त्यापैकी एका गणराज्यात वैशालीमध्ये थोड्याच अंतराच्या कालावधीत भारतातील दोन महान् धर्माचे उद्गाते भगवान् गौतमबुद्ध व भगवान् महावीर जन्मास आले. काही विद्वानांच्या मते ते समकालीन होते. ह्या गणराज्यात सिंधुसंस्कृतीची काळजीपूर्वक जोपासना करण्यात आली आणि वैदिक





चातुर्वर्ण्यापासून ते अलग राहिले. ह्या गणराज्यातील लोक लिच्छवी वंशाचे असून ते नागवंशीय होते. बुद्धाचा जन्म लिच्छवी वंशात झाला व जैन धर्माचे संस्थापक भगवान महावीर लिच्छवी वंशातील वैशालीतील चेटक राजाच्या मुलीचा मुलगा होता. नवीन अध्यात्म विचारांची चर्चा होण्याचे मगध हे प्राचीन काळापासून प्रमुख केंद्र होते. भारतातील तत्कालीन महान चिंतक ब्रह्मचिंतनाच्या ज्ञानासाठी मगधात जात. प्रश्नोपनिषदात सुकेशा भारद्वाज, शैब्य सत्यकाम, सौरायणी गार्ग्य, कौशल्य आश्विलायन आणि विदर्भातील भार्गव परंब्रह्माचा शोध करण्यासाठी (परं ब्रह्म अन्वेषमाणा) मगधातील भगवान पिप्पलादाकडे गेले असा उल्लेख आहे. आणि ह्याच श्रेष्ठ चिंतकांच्या भूमीच्या सांनिध्यात भारतातील या दोन महान् धर्मांचा अभ्युदय झाला. हे दोन्ही धर्म वेदाच्या कक्षेच्या बाहेर आहेत. ते अहिंसेच्या श्रेष्ठ तत्त्वावर आधारीत आहेत. सम्यक् विचार आणि सम्यक् आचार यांच्यावर त्यांचा भर आहे. निर्वाण प्राप्त होण्यासाठी संन्यासाशिवाय दुसरा मार्ग नाही असे ते मानतात. अवैदिक हिंदूत (ज्यांना वेदाचा अधिकार नाही ते हिंदु व स्त्रिया) आणि बौद्ध आणि जैन यांत समान गोष्टी पुष्कळ आहेत. संन्यास ही या दोन्ही धर्मात अत्यंत महत्त्वाची बाब आहे. तसेच आत्मशुद्धीसाठी सम्यक आचार आणि सम्यक् विचारावर हे दोन्ही धर्म भर देतात. बुद्ध धर्म तर संपूर्णतः नैतिक धर्म आहे. सम्यक् आचार जैन धर्माच्या पाठीचा कणा आहे. याचा हेतु इन्द्रविषयक तत्त्वज्ञान नाकारणे हे उघड आहे. चातुर्वर्ण्यातील वैश्य, शूद्र आणि स्त्रिया याना वेदाचा उच्चार करण्याचा, वैदिक देवांची पूजा करण्याचा, वैदिक मंत्र आणि विधीचा उपयोग करण्याचा अधिकार नसला तरी ते वेदप्रामाण्य मानतात. बौद्ध आणि जैन मात्र वेदप्रामाण्य मानीत नाहीत. उलटपक्षी वैदिक आचारात पशुहिंसा होत असल्यामुळे ते हिंसाप्रधान आणि पापमय आहेत असे मानतात. बौद्ध आणि जैन दोन्ही धर्म संन्यासावर फार भर देतात हे आपण वर पाहिलेच आहे. संन्यास कर्मवादाचा तार्किक परिणाम आहे. कर्मवाद आणि संन्यास ह्या दोन्ही नवीन अध्यात्मवादातून निघालेल्या गोष्टी होत. हिंदु प्रथमतः कर्मवाद आणि संन्यास ह्या दोन्ही गोष्टी मानत नव्हते. यावज्जीव अग्नीची सेवा करावी व वैदिक क्रिया आचरावी हा ब्राह्मणांचा धर्म होता. कर्मसंन्यास त्यांना विहित नव्हता. नवीन विचारात कर्मवाद आणि संन्यास पुढे आल्यावर त्याला तोड म्हणून कर्मफलाची अभिलाषा न धरता निष्काम बुद्धीने कर्म केल्यास ते बंधनकारक होत नाही अशी निष्काम कर्मयोगाची कल्पना निघाली. ती कर्मवाद आणि संन्यास यांच्या कल्पनेस तोड म्हणून निघाली हे उघड आहे. पुढे पुढे कर्मवाद आणि संन्यासाच्या कल्पना हिंदुनीही स्वीकारल्या व वैदिक आचार जन्मभर करण्यास पोषक असलेली निष्काम कर्मयोगाची कल्पनाही प्रामुख्याने पुढे आणली. वरील विवेचनावरून स्पष्ट होईल की बौद्ध आणि जैन या दोन्ही श्रेष्ठ धर्मांनी वैदिक धर्मातून काहीही स्वीकारले नाही. उलट प्रचलित हिंदुधर्माने कर्मवाद आणि संन्यास ह्या महत्त्वाच्या कल्पनांचा स्वीकार करून आपली विचारसंपदा वाढविली.

वैदिक धर्म व बौद्ध आणि जैन धर्म या मधील सर्वात महत्त्वाचा फरक म्हणजे वैदिक धर्म संपूर्णतया प्रवृत्तिपर आहे. त्यात या लोकी आणि स्वर्गात मिळणाऱ्या आधिभौतिक सुखाचाच विचार आहे. याच्या उलट बौद्ध आणि जैन धर्मात आत्म्याच्या कर्मबंधनापासून मुक्ततेचाच प्रामुख्याने विचार आहे. अशा प्रकारे वैदिक धर्म पूर्णतया भौतिक व बौद्ध धर्म पूर्णतया आध्यात्मिक आहेत. प्रचलित हिंदुधर्माने मात्र वैदिक धर्माची आधिभौतिकता व उपनिषदाची व बौद्ध आणि जैन धर्मांची आध्यात्मिकता घेऊन सुवर्णमध्य साधला आहे.

जैन आणि बौद्ध धर्माबद्दल इतिहासाचे आणि सामान्य लोकांचे चुकीचे समज

भारतात सामान्यतः असा समज आहे की जैन आणि बौद्ध धर्म वैदिक धर्मात होत असलेल्या हिंसेची प्रतिक्रिया म्हणून उदयास आले. आणि ते वैदिक धर्मातून फुटून निघालेले पंथ होत. इतिहासाचाही तसाच समज आहे. हा विचार अत्यंत चुकीचा आणि ऐतिहासिक सत्याच्या विरुद्ध आहे. हिंदुधर्म याचा अर्थ जर वैदिक धर्म असा असला तर ते वैदिक धर्माचे कधीही अनुयायी नव्हते. हे दोन्ही श्रेष्ठ धर्म मगधाच्या उत्तरेस असलेल्या सोळा गणराज्यांपैकी वैशालीत उदयास आले. या लोकसत्ताकात सिंधुसंस्कृ-

अनुक्रमणिका





तीची जोपासना केली असून तेथील लोक चातुर्वर्ण्य व वैदिक आचार यांच्यापासून संपूर्णतः अलिप्त होते. त्यांचे धर्म प्राचीन सिंधुलोकांच्या धर्मासारखे म्हणजे तांत्रिकांच्या धर्मासारखे होते. ते मूर्ती व लिंगपूजक होते. त्यांच्यात नवीन प्रगत विचार प्राचुर्याने अस्तित्वात आला होता. अशा परिस्थितीत हे दोन्ही धर्म वैदिक धर्मातून फुटून निघाले हे म्हणणे ऐतिहासिक सत्याच्या विरुद्ध, चुकीचे आणि या दोन्ही श्रेष्ठ धर्मांना अन्याय करणारे आहे.

बौद्ध आणि जैन धर्मातील काही स्थूल भेद

जैन आणि बौद्ध धर्म एकाच अहिंसेच्या तत्त्वावर आधारलेले असले तरी त्यांच्यात फार महत्त्वाचे भेद आहेत. जैन ईश्वर मानतात परंतु तो जगताचा कर्ता, धर्ता व संहर्ता आहे असे मानीत नाहीत. त्याचे स्वरूप सर्वज्ञ कृतार्थ सादी शाश्वत मानतात. बौद्ध कोणत्याही अर्थाने देव मानीत नाहीत. ते सम्यक् आचार आणि आत्म्याची कर्मबंधनापासून मुक्ती म्हणजे निर्वाण मानतात. जरी हे महत्त्वाचे भेद असले तरी इहपरलोकी कामप्राप्ती हे वैदिक धर्माचे ध्येय चांगले अथवा आचरणीय नाही हे दोन्ही धर्म प्रामुख्याने मानतात. या विरुद्ध ह्या दोन्ही धर्मांचा ठाम सिद्धांत असा आहे की कर्मबंधनातून मुक्त झाल्याशिवाय जन्ममरणाचा फेरा चुकून निर्वाणप्राप्ती होत नाही. कर्मबंधनातून मुक्ती व निर्वाणप्राप्ती हे या दोन्ही धर्माचे ध्येय आहे. ह्या दोन्ही धर्माच्या मते वरील दोन्ही गोष्टी सम्यक् दर्शन, सम्यक् विचार (ज्ञान) आणि सम्यक् आचारानेच प्राप्त होतात. त्या यज्ञयागादी कोणत्याही क्रिया कर्माने प्राप्त होत नाहीत. सम्यक् चारित्र्य आणि संन्यास यामुळेच निर्वाणप्राप्ती होते. जरी जैन आणि बौद्ध धर्मात काही महत्त्वाचे भेद असले तरी वैदिक धर्माच्या ऐहिक आणि स्वर्गात भौतिक सुखे मिळविण्यासाठी यज्ञयागादी करण्याच्या तत्त्वज्ञानास विरोध करण्यात त्यांचे ऐकमत्य आहे.

सिंधुसंस्कृतीचा जैन धर्मावर परिणाम

सिंधु संस्कृतीचा बराचसा भाग हिंदु धर्मात शिल्लक असल्याचे आपण इतरत्र पाहिले. एवढेच नव्हे तर प्रचलित हिंदुधर्माची घडण सिंधुधर्मावरच झाली आहे. तीच गोष्ट जैन धर्माबद्दलही खरी आहे. जैन धर्म आणि हिंदु धर्म यात जे साम्य आणि साधर्म्य दिसते ते एका धर्माने दुसऱ्या जवळून देवाणघेवाण करून स्वीकारल्यामुळे नव्हे, तर दोन्ही धर्म एकाच श्रेष्ठ सिंधुसंस्कृतीतून उगम पावल्यामुळे होय. आपण सिंधुसंस्कृतीत व हिंदुधर्म यात ज्या समान गोष्टी अन्यत्र पाहिल्या त्या जैन धर्म व हिंदुसंस्कृती यातही समान आहेत.

जैन आणि हिंदु दोघेही मूर्तिपूजक आहेत. सिंधु लोकही मूर्ती आणि लिंगपूजक होते. त्यांच्या देवांच्या मूर्ती नग्न आहेत. वेदातील आर्यांचे पणी म्हणून वर्णन असलेले शत्रू ज्यांचे सिंधुसंस्कृतीतील लोकांशी ऐकात्म्य दाखविले आहे तेही नग्न मूर्तीची पूजा करीत, हे पाहिलेच आहे. सिंधुउत्खननातून तसा पुरावा उपलब्ध झाला आहे. त्याचाही विचार अन्यत्र केलाच आहे.

सिंधुलोक लिंगपूजक होते हे आपण अन्यत्र पाहिले. हिंदुधर्मात शिवाची लिंगस्वरूपात पूजा करतात. लिंगपूजा हा शाक्त धर्माचा प्रमुख भाग आहे. जैनांनी सिंधुसंस्कृतीची जोपासना केली हे आपण पाहिले. जैन धर्माच्या तीर्थंकरांची सुरवात ऋषभदेव अथवा आदिनाथापासून होते. सिंधुलोक लिंगपूजेचे प्रतीक म्हणून वृषभाची पूजा करीत होते असे आपण पाहिले आहे. ऋषभ हे नाव संस्कृतातील 'वृषभ' या अर्थीआहे. वृषभ याचा अर्थ बैल. हिंदुधर्मात लिंगस्वरूपी शिव व वृषभ या दोहोंचीही पूजा करतात. जैन धर्मातील सर्व प्रथम तीर्थंकर आदिनाथ याचे लांछन वृषभ आहे. यावरून जैनांचा सिंधुसंस्कृतीशी सरळ संबंध असल्याचे आपण पाहिले.

सिंधु लोकांच्या देवांच्या मूर्ती नग्न आहेत हे आपण वर पाहिले. जैनही देवांची (तीर्थंकराची) दिगंबरावस्थेतच पूजा करतात.

जैन धर्माचे सिंधुसंस्कृतीशी साम्य दाखविणाऱ्या आणखीही फार महत्त्वाच्या गोष्टी आहेत. जैन संस्कृती मुळात वाणिज्यप्रधान संस्कृती आहे. जैन वाङ्मयातील कोणतीही गोष्ट घ्या, तिची सुरवात राजा अथवा वणिक अथवा वैश्यपुत्र यापासून होते. संस्कृतात वणिक् याचा अर्थ व्यापारी असा आहे. धात्वर्थावरून त्याचा अर्थ पाण्यावरून व्यापार करणारा असा आहे. भारतात 'जैन' आणि 'बनिया' अथवा





'वाणी' हे जवळ जवळ समानार्थी आहेत. हिंदु-पुराणातून नेहमी दिसणाऱ्या ऋषी आणि ब्राह्मणसंबंधीच्या गोष्टी जैनपुराणात दिसत नाहीत. जैन पुराणातल्या गोष्टी बहुधा व्यापार व सम्यक् आचार या संबंधीच असतात. ह्या दोन्ही गोष्टी जैन संस्कृतीची महत्त्वाची अंगे आहेत. सिंधुसंस्कृती प्रायः वाणिज्यप्रधान संस्कृती होती. सिंधुसंस्कृतीतील लोक, जे वेदातील आर्यांच्या शत्रूशी एकरूप आहेत त्याना 'पणी' या म्हणजे वाणी या नावाने संबोधिले आहे. यास्काने 'पणी' या शब्दाचे निरुक्त 'पणिर्वणिग्भवति' पणी म्हणजे वाणी असे दिले आहे. 'पणी' फार मोठे व्यापारी असून त्यांचा व्यापार समुद्रावरून फार दूरवर सुमेर आणि सूसापर्यंत चालत असे. जैनसंस्कृती प्रायः वाणिज्यप्रधान असून तिचा सिंधुसंस्कृतीशी सरळ संबंध जुळतो.

जैनांनी वाणिज्यप्रधान संस्कृतीचा वारसाच मिळविला नाही तर 'बनिया' हे त्याचे नाव देखील. त्यांनी त्यांच्या शहाणपणा आणि कौशल्याचाही वारसा मिळविला. हिंदुस्थानातील ते सर्वोत्कृष्ट व्यापारी व धनिक लोक आहेत.

सिंधुसंस्कृती व जैनधर्म आणि संस्कृती यांचे निकट साम्य आहे. याचे उघड कारण हेच की जैन संस्कृती हा सिंधुसंस्कृतीचा सातत्याने चालत आलेला भाग आहे. हिंदुसंस्कृतीवर आर्यांच्या संस्कृतीचा प्रभाव पडून ती काहीशी वेगळी झाली आहे. जैन संस्कृतीबाबत तसे काही घडले नाही.

जैनधर्माचे पुनरुद्धारक म्हणून भगवान् महावीराचे कार्य

वरील विवेचनावरून जैन धर्माचा पुनरुद्धारक म्हणून भगवान महावीराने केलेल्या कार्याचे महत्त्व कळणे कठीण नाही. वैशालीतील समाज सिंधुसंस्कृतीचा सातत्याने चालत आलेला भाग असल्याचे आपण पाहिले. कदाचित् त्यांचा धर्मही सिंधुलोकांच्या धर्माप्रमाणे तांत्रिक धर्म असेल. पणीच्या तटबंदीच्या शहराच्या संस्कृतीचा विनाश झाल्यावर त्यांच्या समाजात जोराची विचारक्रांती झाली असल्याचे आपण पाहिले. द्रव्य आणि शरीरसुखाचा पाठलाग करणे मानवी जीवनाचे ध्येय होऊ शकत नाही हा विचार प्रामुख्याने पुढे आला. आर्यांची हिंसक कृत्ये व त्यांच्या धर्माची भौतिक सुखे मिळविण्याची शिकवण गर्ह्य आणि चुकीची आहे असे वाटू लागले. कर्मबंधनातून सुटून निर्वाण मिळविणे ह्यातच खरे सुख आहे हा विचार समाजात रूढ झाला होता. हा विचार समाजात रूढ झाला होता. हा विचार समाजात रूढ असलेल्या प्राचीन तंत्रधर्माच्या विरुद्ध होता. प्राचीन तंत्रधर्मही हिंसेवर आधारित असून त्यातही देवापुढे बली देऊन हिंसा केली जात होती. प्राचीन तांत्रिक धर्म लिंग आणि योनीच्या पूजेवर आधारीत असल्यामुळे लैंगिक आचरणात स्वैरपणा उपन्न झाला होता. सिंधु लोकांच्या देवपूजनाचे ध्येय वैदिक आर्यांच्या ध्येयाप्रमाणे भौतिक सुखे मिळविणे हेच होते. शिवाय शाक्त हिंदुंशी हातमिळवणी सुलभतेने करू शकत होते. नवीन विचारामुळे प्राचीन तंत्रधर्म मृतप्राय व निरुपयोगी झाला होता. भगवान महावीराने मृतप्राय आणि निरुपयोगी झालेली तंत्रधर्माची तिन्ही महत्त्वाची अंगे शस्त्रक्रिया करून तोडून टाकली.

महावीराने अहिंसा हा धर्माचा प्राण आहे अशी घोषणा करून धर्मात क्रांतिकारक बदल घडवून आणला. लैंगिक आचारापासून निवृत्ती म्हणजे संपूर्ण ब्रह्मचर्य हे जैन धर्माचे ध्येय ठरवून तांत्रिकांच्या लैंगिक धर्मावर मुळे कुठारः प्रहार केला. सम्यक् आचार आणि त्यामुळे प्राप्त होणारे निर्वाण हे ध्येय ठरविल्यामुळे देवाची पूजा करून त्यापासून ऐहिक सुखे मिळवावी ही कल्पना आपोआपच नष्ट झाली. भगवान महावीराने धर्माचे तत्त्व अहिंसा ठरविल्यामुळे धर्मातील हिंसा नाहीशी झाली. ब्रह्मचर्यामुळे लिंगपूजा आणि लैंगिक स्वैराचार नाहीसा झाला. आणि सम्यक् आचार आणि निर्वाणाच्या कल्पनेमुळे धार्मिक आचरणाने भौतिक सुखे मिळविण्याची कल्पना नाहीशी झाली. अशा प्रकारची प्राचीन तंत्रधर्माची निरुपयोगी व खिळखिळी झालेली तिन्ही अंगे भगवान महावीराने नाहीशी केली. त्यासाठी समाज अगोदरच तयार होता. मूळच्या थोर अहिंसा धर्मात महावीराने नवीन प्राण फुंकला. हिंसा, स्वैराचार आणि भौतिक सुखाचा पाठलाग यांचे समाजातून उच्चाटण करून अहिंसा ब्रह्मचर्य व सम्यक् आचाराने निर्वाण प्राप्तीच्या विचाराचे प्राण फुंकून त्याने समाजास सन्मार्ग दाखविला. महावीरापूर्वी





तेवीस तीर्थंकर होऊन गेले. त्यांनी आपापल्या काळी या विचारांची शिकवण देऊन वैचारिक भूमिका अगोदरच तयार करून ठेवली होती. भगवान महावीराने नवीन धर्म तयार केला नाही. अस्तित्वात असलेल्या विचारांना पुनः उजळा देऊन ते लोकांसमोर मांडले इतकेच.

समान परिस्थितीत तंत्रधर्मातून सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, आणि निर्वाण या तत्त्वांचे पुनरुज्जीवन करणाऱ्या बौद्ध आणि जैन या दोन्ही धर्मांवर तंत्र धर्माची छाप आहे. जैन धर्मावर ती फारच कमी म्हणजे नसल्यासारखीच आहे. आणि त्यायोगे मुख्य तत्त्वास काही बाधा येत नाही. बौद्ध धर्मावर मात्र ती बरीच जास्त असून त्यापासून मुख्य तत्त्वाच्या आचरणास बाधा उत्पन्न होते. त्याचे कारण जैन धर्म फार कडक असून कोणत्याही परिस्थितीत तत्त्वाशी तडजोड मान्य करीत नाही. त्यामुळे जैन धर्माचे पालन फार सावधानतेने केले जाते. त्यामुळे जैन धर्माचा प्रसार बुद्ध धर्मासारखा मोठ्या प्रमाणावर झाला नसला व त्याचे अनुयायी भारतातच सीमित असले तरी त्याचे पालन अवधानतेने व प्रामाणिकपणाने केले जाते. जैनधर्मात अहिंसचे काटेकोरपणाने पालन होते. बौद्ध धर्माचा विस्तार फार मोठ्या प्रमाणावर व भारताबाहेर झाला असला तरी त्याची फार अवनती झाली आहे. शाक्त धर्माने बुद्ध धर्मात प्रवेश केला व त्याचे शरीर अगदी पोखरून काढले. अहिंसा धर्मातच शिल्लक राहिली. मांसाशन सामान्य गोष्ट झाली. मांसाशनाचे बाबतीत जैन, बौद्ध आणि हिंदू यांच्यात स्थूल मानाने खालील फरक आहे.

(१) जैन – मारत नाही व खात नाही.
(२) बुद्ध – मारत नाही परंतु खातो.
(३) हिंदू – मारतो आणि खातो. (अर्थात हे लक्षात ठेवावयास पाहिजे की हिंदुधर्मातील फार मोठा वर्ग मारतही नाही व खातही नाही.)

अशा प्रकारे बाह्य आकारात व आंतरिक विचारात बौद्ध आणि जैन धर्मांचाही हिंदुधर्माप्रमाणे सिंधुसंस्कृतीशी फार घनिष्ट संबंध असल्याचे आपण पाहिले. आर्यपूर्व सिंधुसंस्कृतीपासून म्हणजे इ. स. पूर्व चौथ्या सहस्रकापासून वेगवेगळया भारतीय धर्मांच्या माध्यमातून झालेले विचाराचे संक्रमण आपण पाहिले. हे करीत असताना आपण हेही पाहिले की उपासना त्या त्या समाजाच्या वैचारिक अस्तित्वाचे प्रतिबिंब असले तरी त्या तितक्याशा महत्त्वाच्या नाहीत. धर्मात उपासनांपेक्षा मौलिक श्रेष्ठ विचारांनाच महत्त्व आहे. प्राचीन काळी कोणतेही विचार श्रेष्ठ समजले जात असले तरी आज सदाचरणावर आधारलेली समता आणि मानवता हेच श्रेष्ठ विचार आहेत. भारतात या तत्त्वावर आधारलेला आदर्श मानवसमाज निर्माण होणे आणि करणे ही भारताची आणि जगाची फार मोठी निकड आहे. भारतात ह्यासाठी लागणारी वैचारिक सामुग्री इतर देशापेक्षा जात आहे. यामुळे भारताचा आधिभौतिक उत्कर्ष मागे पडेल असे मानण्याचे बिलकूल कारण नाही. उपासना ही दुय्यम दर्जाची गोष्ट आहे हे कळल्यावर आणि प्रत्येक व्यक्तीला आपआपली उपासना करण्याची पूर्ण मुभा आणि वाव असल्यावर भारतातील सर्व धर्मांचे आणि पंथांचे लोक या आदर्श समाज निर्माण करण्याच्या कार्यात सहभागी होऊ शकतील.





डॉ. जितेंद्रनाथ वंदोपाध्याय : सारसंकलक दुर्गा भागवत

शिव व शैव (पूर्वार्ध)

[डॉ. जितेंद्रनाथ वंदोपाध्याय (बानर्जी) यांच्या 'पंचोपासना' या बंगाली ग्रंथातल्या 'शिव व शैव' या विभागाचे हे सारसंकलन आहे. डॉ. बानर्जी हे त्यांच्या Development of Hindu Iconography या ग्रंथामुळे मूर्तिविज्ञानशास्त्रात आंतरराष्ट्रीय लौकिक प्राप्त झालेले पंडित आहेत. 'पंचोपासना' या ग्रंथाचे भाषांतर इंग्रजीत नाही. तेव्हा मराठीत हा ग्रंथ साररूपाने आणावा असे मनात आले. माझ्या अभ्यासाला यातला काही भाग पोषक असल्याने मी स्वतःसाठी केलेले हे सारसंकलन प्रसिद्ध केले तर इतरांनाही त्याचा लाभ घेता येईल असे वाटले व म्हणून प्रस्तुतचा शिव या दैवताच्या विविध संप्रदायांच्या इतिहासाने भरलेला भाग खाली देत आहे.]

शिव व शैवसंप्रदाय

विष्णु या देवाचे आदिस्वरूप एक ऐतिहासिक महामानवरूपी होते व नंतर दंतकथात्मक एका देवाची सांगड त्याच्याशी पडून त्या देवाची प्रतिमा साकारली. तसे शिव या दैवताचे नाही. हे दैवत एका काल्पनिक दैवतातून निघाले असावे व नंतरच्या काळात कोणत्या-तरी ऐतिहासिक पुरुषाचे या भयंकर दैवताशी मीलन होऊन एक संपूर्ण दैवत तयार झाले असावे असे वाटते. या ऐतिहासिक पुरुषाचे नाव लकुलीश असे होते. हा लकुलीश इसवी सनातल्या दुसऱ्या शतकात काठेवाडां-तल्या कायारोह (कार्वान) या गावचा राहाणारा होता. या खेरीज भिन्न भिन्न काळी भिन्न भिन्न दैवतांचे शिवाशी संमिश्रण झाले, त्यामुळे त्या मूलभूत शिव दैवताचे शक्तिसामर्थ्य वाढले. अनेक गौण देवतांचीही मूळ दैवतांप्रमाणेच मुख्यतः मानव-कल्प-नेच्या आधारावरच घडण झाली. विष्णु व शिव या दोन देवांमधला फरक असा की वासुदेवमूलक विष्णूची उत्पत्ती वेदोत्तर ऐतिहासिक कालातली आहे, तर शिवाची उत्पत्ति प्रागैतिहासिक व प्राग्वैदिक कालातली आहे असे अनेक पंडिताचे मतआहे. विष्णु हा प्राधान्येकरून प्रेम व भक्ति यांची देवता आहे. हा रक्षणकर्ता, स्थितिस्वरूप देव आहे. उलट शिवाचे रूप वैदिक परंपरेतही रुद्र या नावाचे आहे. ते ध्वंसक असून संहार हे त्याचे कार्य आहे. मोहेंजोदारो व हरप्पा येथे ज्या मुद्रा सापडल्या आहेत त्यातल्या त्रिशूल व पशुपती या चित्रावरून प्राग्वैदिक रुद्राची कल्पना येते. या ठिकाणी वृषभ, त्रिशूल, लिंग, योगासन इत्यादि जी प्रतीके उपलब्ध झालेली आहेत त्यावरून मार्शल या पंडिताने आदिशिवाची कल्पना मांडली ती खोडून काढता येत नाही; इतकेच नव्हे तर तिचा स्वीकारच करावा लागतो.

सिंधुसंस्कृतीत लिंग आढळते. मोहेंजोदारो, हरप्पा वगैरे ठिकाणी शिश्नप्रतीक आढळते. ऋग्वेदात उपहासाने वर्णन केलेले 'शिश्नदेव' ऊर्फ शिश्नपूजक लोक ते हेच किंवा अशा तऱ्हेचे असावेत असा तर्क अनेकांनी केलेला आहे. शंकराचार्यांचे 'शिश्नदेव' या शब्दासंबंधीचे मत कामुक व इंद्रियपरायण लोक असे आहे. परंतु आधुनिक पंडित शिश्नदेवाचा अर्थ वरीलप्रमाणे लावतात व लिंगपूजेत शिवपूजेचा धूसर प्रारंभ आहे असे समजतात. मार्शल यांचे मत लक्षात घेता शिवाचा आदिपुरुष गणल्या जाणाऱ्या देवाची पूजा इथे अस्तित्वात होती असे अनुमान करायला हरकत नाही. वैदिक युगाच्या प्रारंभी शिव ही देवता आढळत नाही हे खरे असले तरीही ऋग्वेदांत कित्येक सूक्तांत रुद्राची स्तुती आढळते. 'शिव' हा शब्द त्याच काळी अनेक वैदिक देवतांच्या मंगलदायकत्वा-बद्दल त्यांना उद्देशून वापरलेला आढळतो. वैदिक साहि-त्याच्या शेवटच्या स्तरात शिव या शब्दाने एकच ठराविक देव सूचित केला जाऊ लागला. डॉ. भांडार-करांनी हा देव प्रलयंकर वादळवारा, अशनी, विश्वदाहक अग्नि, मृत्यू व दारुण व्याधी या स्वरूपात प्रतीत होत होता असे म्हटले आहे. परंतु मानवी मनाला उपास्य देवतेचे केवळ भयंकर स्वरूप पाहून संतोष होत नाही. मानव भयस्वरूपी देवतेला स्तुती करून संतुष्ट करून तिच्याकडून अभय व मंगल यांची कामना करू पहातो. ऋग्वेदातल्या रुद्रसूक्तात हा दोन्ही प्रकारचा भाव आढळतो. ऋग्वे-दाच्या प्रथम मंडलात ११४ व्या सूक्ताच्या आठव्या





अनुवाकात ऋषी म्हणतो "हे रुद्रा, तू क्रोधरूपाने आमच्या संतानांचे अनिष्ट करू नकोस. आम्हाला अनुसरणारांचा, आमच्या पशूंचा नाश करू नकोस. आम्ही तुझी स्तुती करू व तुला बळी अर्पण करू असे आश्वासन देतो. "

रुद्र आधिव्याधी व मृत्यू आणणारा असला तरी तो संतुष्ट झाला तर व्याधी दूर करतो व पशू वगैरेंचे रक्षण करतो. कारण रुद्र हा भेषजदेवता आहे. तो पशुप म्हणजे पशुपती आहे. यजुर्वेदाच्या शतरुद्रीय भागात रुद्राची जी शंभर नावे आढळतात, त्यात या देवतेच्या अनेक अंगांचा विकास झालेला आढळतो. काही नावे त्याचे उग्र रूप व काही मंगलरूप व्यक्त करतात. हा घोर तितकाच शांत आहे. अथर्ववेदात रुद्र या देवतेची सात नावे आढळतात, रुद्र, शर्व, उग्र, भव, पशुपती, महादेव व ईशान.

शतपथ ब्राह्मणात रुद्र हा उषादेवीचा पुत्र म्हणून वर्णिलेला आहे, व त्याला आठ नावे आहेत असे म्हटले आहे. वरच्या सात नावात 'अशनी' (वज्र) या आठव्या नावाची भर पडली आहे शतपथ ब्राह्मणात रुद्र हा अग्नीचेच एक स्वरूप आहे असा उल्लेख आढळतो. वर उल्लेखिलेली आठ नावे अग्नीची आढळतात; आणि या भिन्न नावानी ही देवता भिन्न भिन्न स्थळी आढळते. पूर्वदेशातले लोक तिला शर्व म्हणत. वाहीक तिला भव म्हणत.

ब्राह्मण–आरण्यक काळांत या देवाचे महादेव असे नाव आढळते. श्वेताश्वतर उपनिषदात महेश्वर हे नाव आढळते. पण लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट अशी की ज्या या काळात या देवतेची पूर्ण वृद्धी झाली होती त्या काळातही शिव हे नाव काही आढळत नाही. श्वेताश्वतरात शिव हे रुद्राचे एक विशेषण म्हणून वापरलेले आढळते. या उपनिषदात ईश्वर म्हणजे रुद्राशिवाय अन्य कुणीही नाही असे मत व्यक्त केलेले आढळते. तोच स्रष्टा, पालनकर्ता व संहर्ता आहे.

डॉ. भांडारकर म्हणतात की ज्याप्रमाणे भगवद्गीतेत वासुदेव कृष्णाचा भक्तिसंप्रदाय आढळतो त्याचप्रमाणे या उपनिषदात रुद्राचा भक्तिपंथ आढळतो.

या उपनिषदानंतरच्या काळातल्या साहित्यात रुद्र व शिव यांचा उल्लेख आढळतो. हे दोन्ही उल्लेख प्रथम पाणिनीच्या अष्टाध्यायीत व पतंजलीच्या महाभाष्यात आढळतात. पाणिनी खिस्तपूर्व पाचव्या शतकातला वैयाकरण व पतंजली द्वितीय शतकातला. पाणिनी रुद्र, भव, शर्व, मृड, शिवा वगैरे नावे देतो. तो स्कंद व वैश्रवण यांचाही उल्लेख करतो. भाष्याच्या काळी पतंजलीने स्कंद व विशाख यांच्या मूर्तींचाही शिवाच्या मूर्तींबरोबर उल्लेख केला आहे.

सामान्यतः या काळाला लागूनच उपलब्ध झालेल्या बौद्ध साहित्यात शिव हे नाव कुठे कुठे उल्लेखलेले आढळते.

भारताच्या उत्तर व वायव्य प्रांतात शिवपूजेचा विशेष प्रचार झाला होता असे शिकंदराच्या स्वारीसंबंधी लिहिणाऱ्या ग्रीक ग्रंथकाराच्या वाङ्मयावरून आढळून येते.

पुराणे व महाकाव्ये यांच्यात शिवाची गिरीश, कपर्दी, कृत्तिवास, हर वगैरे नावेही आढळतात. महाभारतात शांतिपर्वात दक्ष म्हणतो की मी अकरा रुद्र ओळखतो पण महेश्वर ओळखत नाही ! वैदिक रुद्रापासून पौराणिक रुद्र–शिवाचे स्वरूप भिन्न कसे झाले त्याचे निदर्शक हे उद्गार आहेत.

भागवत पुराणात याच कथेचा विस्तार आढळतो. (स्कंद ४, २–७ अध्याय). त्यावरून शिवसंप्रदाय रूढ झालेला आढळतो. या संप्रदायाला भागवतसंप्रदायात उपहासाने उल्लेखलेले आढळते. शिव, भूतगणधर, अमंगल, दिगंबर वगैरे आहे अशी कठोर उक्ती या पुराणात आढळते. परंतु शांतिपर्वात ज्याप्रमाणे पाशुपत दर्शनाचे समर्थन दधीचीने केलेले आढळते तसेच भागवत पुराणात नंदीश्वराने केलेले आढळते.

शकराज मोअस, पल्हवराज गोंडोफेरिस व कुषाण राज वेमा कडफिझिस यांच्या नाण्यावर शिवाची मानवमूर्ती खोदलेली आढळते.

उज्जयिनीत खिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकात एक लेखविहीन तांब्याचे नाणे सापडले त्यावर शिवाची द्विभुज मानवमूर्ती आहे. तिच्या हातात दंड व कमंडलू आहे. त्याच्या मागे वृषभवाहन आहे. आणि बाजूला वृक्षाच्या समोर लिंगमूर्ती आहे. मथुरा, लखनौ, वगैरे उत्तर प्रदेशातल्या पदार्थसंग्रहालयात इसवी सनाच्या पहिल्या तीन शतकातली योनिपट्टविहीन शिवलिंगे आढळतात.





कुणी असे म्हणतात की लिंगपूजा बौद्धांच्या स्तूप-पूजेवरून आली. आदिमध्ययुगीन व मध्ययुगीन स्तूप व लिंगाकृती यांच्यात सादृश्य भासले तरी बौद्धस्तूपातून ही लिंगमूर्ती अवतरलेली नाही. ही दोन्ही प्रतीके गुप्त अथवा प्राग्गुप्तकालातली नव्हेत. शिवलिंगाची पूजा तरी पितृदेवतेच्या पूजेतून निघाली हे डॉ. गोपिनाथ राव (Elements of Hindu Iconography) यांनी पौराणिक व तांत्रिक ग्रंथावरून सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

शिवाच्या लिंगमूर्ती व लीलामूर्तीही आहेत. त्याच्या उग्रमूर्तीत गजासुरांतक, त्रिपुरांतक, अंधकासुरांतक, इत्यादि मूर्ती आढळतात. रौद्रमूर्तीत भैरव, अघोर, वीरभद्र इत्यादि मूर्तींचा समावेश होतो. सौम्य मूर्तीत चंद्रशेखर मूर्ती, उमासहित मूर्ती, वृषवाहन, उमा–महेश्वर इत्यादींचा समावेश होतो. सौम्य मूर्तीत अनेक अनुग्रहमूर्तींचा समावेश होत असून या मूर्तींच्या मागे पौराणिक कथा आहेत. याशिवाय काही शैव मूर्ती त्रिमूर्तिस्वरूपात आहेत. उदाहरणार्थ एकपाद शिव; या त्रिमूर्तींतली सर्वांत सुंदर व जगप्रसिद्ध मूर्ती म्हणजे घारापुरीच्या लेण्यातली त्रिमूर्ती ही इसवी सनाच्या नवव्या शतकात कोरली गेली. या लेण्यातल्या सर्वच शिवमूर्ती सौम्य व सुरेख आहेत.

पाशुपत संप्रदाय

शैव व पाशुपत संप्रदायांचा विचार येथे केलेला आहे.

ऋग्वेदात रुद्राचा उल्लेख आहे. त्याचा विचार गेल्या प्रकरणात केला आहेच. पाशुपत संप्रदायाचा आढळ महाभारताच्या शांतिपर्वात नारायणीय पर्वात होतो. वायु, कूर्म, लिंग वगैरे पुराणात पाशुपतमताचा प्रवर्तक लकुलीश होता असा उल्लेख आढळतो. ज्या वेळी यदुवंशात वासुदेव कृष्ण अवतीर्ण झाला त्या वेळी महेश्वर लकुलीशाच्या रूपाने एका प्रेतात अवतरला. तो स्मशानवासी होता. त्याचे शिष्य कुशिक, मित्र, गर्ग व कौरुष्य असे चार जण होते. हा लकुलीश ब्रह्मचारी होता. राजपुतान्यात उदेपूरजवळ एकलिंगजीच्या मंदिरातल्या एका शिलालेखात असे म्हटले आहे की भृगुऋषीवर प्रसन्न होऊन लगुडहस्त शिव ब्रह्मचारी रूपाने अवतीर्ण झाला व त्याने पाशुपतमताचे प्रवर्तन केले. दुसऱ्या काही शिलालेखावरून लकुलीश व पाशुपतसंप्रदाय यांचे साहचर्य आढळते. लकुलीशापूर्वी शैवसंप्रदायाचा उद्भव झाला नव्हता असे गृहीत धरले तरी त्या संप्रदायाचे स्थान व काल निश्चित करण्याइतका पुरावा उपलब्ध नाही. परंतु खिस्ती सनापूर्वी दोन शतकांच्या कितीतरी अगोदर हा संप्रदाय रूढ होता यात संशय नाही.

आजीवक संप्रदायाचा प्रवर्तक मस्करीपुत्र गोसाल होता व तो महावीर व बुद्ध यांचा समकालीन होता. हा नारायणपूजक होता असे जर्मन पंडित ब्यूलर यांचे म्हणणे आहे. परंतु डॉ. देवदत्त भांडारकरांनी ते विधान खोडून काढून गोसाल हा शिवपूजक होता असे विधान केले आहे.

महादेवाचा अठ्ठाविसावा व शेवटचा अवतार लकुलीश होता असे पुराणात वर्णन आढळते. याने खिस्ती सनाच्या दुसऱ्या शतकात काठेवाडात या संप्रदायाचा पुनरुद्धार केला. पाशुपत मत तेव्हापासून दृढ झाले.

पाशुपतमताचे दर्शन 'पाशुपतसूत्र' या ग्रंथात आढळते. गुप्तयुगात राशीकर कौंडिण्य नावाच्या पाशुपत आचार्याने त्याच्यावर भाष्य लिहिले आहे. पुढे अनेक शतकानंतर माधवाचार्यांनी सर्वदर्शनसंग्रहात पाशुपतमताची तत्त्वे वर्णन केली आहेत. त्यात व कौंडिण्याच्या वर्णनात फरक नाही. पाशुपतमताची अंगे पाच आहेत. कार्य, कारण, योग, विधी व दुःखान्त. कार्यात तीन प्रकार आहेत. विद्या, कला व पशु. पशु म्हणजे जीव किंवा जीवात्मा. विद्या म्हणजे त्याचे गुणस्वरूप. कलांचा समूहही पशूचाच आश्रय करून असतो. सांख्यानी जी पंचवीस तत्त्वे दिली आहेत त्यातले शेवटचे तत्त्व वगळता बाकीची तेवीस तत्त्वे राहातात; त्यापैकी पहिली दहा (पंच महाभूते व पंच तन्मात्रा) कार्यरूपी असून शेवटली तेरा (पांच ज्ञानेंद्रिये, पाच कर्मेंद्रिये व तीन जीवमध्य इंद्रिये) कारण रूपी कला आहेत. पशु अथवा जीव जोपर्यंत या कलासमूहात अडकून असतो तोपर्यंत तो अविशुद्ध असतो व त्यातून मुक्त झाला की शुद्ध होतो. या सृष्टीचे कारण म्हणजे केवळ ईश्वर. योग, मंत्र, जप, ध्यान इत्यादि साधनांच्या द्वारा जीव ईश्वरात विलीन होतो.

पाशुपत मताचे चवथे तत्त्व विधी. विधी म्हणजे धर्माचरणाची प्रणाली. या धर्माचरणात पहिले धर्माचरण असते त्याला चर्या म्हणतात. चर्येचे व्रत व द्वार असे दोन भाग आहेत. भस्मस्नान, भस्मशयन, हास्य, गीत, नृत्य, हुडुक्कार शब्द (जीभ व टाळू यांच्या साहाय्याने बैलाप्रमाणे हुंकार ध्वनी काढणे), साष्टांग नमस्कार, मंत्रोच्चारण वगैरे गोष्टी व्रतात येतात. ज्या व्रतादिकांच्या अनुष्ठानामुळे धर्माचा पथ मुक्त होतो त्या प्रकाराला द्वार म्हणतात. द्वाराचे सहा प्रकार आहेत. क्राथन म्हणजे जागतेपणी झोप घेणे; स्पंदन म्हणजे पक्षाघात झालेल्या रोग्याप्रमाणे अंग-प्रत्यंगाचे कंपन; मंडन म्हणजे चालताना पावलाचे व इतर अवयवाचे चलनवलन; शृंगारण म्हणजे सुंदर तरुणीला पाहून शृंगारिक भाव प्रकट करणे; अवित्तकरण म्हणजे निंदास्पद वर्तन व अवितद्भापण म्हणजे अर्थहीन प्रलाप करणे. लोकात वावरताना पाशुपतांनी वेड्याप्रमाणे वागावे असा दंडक या सूत्रात आहे. हा मार्ग ' ब्राह्मणकर्मविरुद्ध ' आहे. पाशुपतमताचे पाचवे अंग म्हणजे दुःखान्त.

वेदांत, बौद्धमत वगैरेत जीवन दुःखमय आहे असे म्हटले आहे. तसेच पाशुपतमतात ईश्वरप्राप्ती म्हणजेच आनंद; ईश्वराच्या प्रसादानेच सुख मिळते व दुःख नाहीसे होते असे म्हटले आहे. राशीकर कौंडिण्य आपल्या भाष्यात असे म्हणतो की दुःख नानाविध आहे. ते आध्यात्मिक, आधिदैविक व आधिभौतिक आहे. ज्या दुःखात क्रोध, लोभ, भय, विषाद, ईर्षा– असूया व शारीरिक व्याधी यांचा समावेश होतो ते दुःख आध्यात्मिक असते. आधिभौतिक दुःख म्हणजे गर्भवास, जन्म, अज्ञान, जरा व मरण. आधिदैविक दुःख म्हणजे इहलोकभय, परलोकभय, अहितसंप्रयोग व इच्छाव्याघात. पाशुपतमतात व शिवाच्या घोररूपी उपासनेत पुष्कळ सादृश्य आहे. या घोर संप्रदायात कापालिक, कालामुख, व अघोरपंथी यांचा समावेश होतो. हे संप्रदाय साधारणपणे समाजबाह्यातच गणले जात असत.

शंकराचार्यांच्या भाष्यकारांच्या वाङ्मयात कारुकसिद्धांती व कापालिक असे दोन संप्रदाय उल्लेखलेले आहेत. रामानुज व केशव काश्मीरिन यानी कापालिकांना कालामुख म्हटले आहे. कृष्ण मिश्र यांच्या प्रबोधचंद्रोदय या नाटकात त्यानी कापालिकांचा होमाग्नी नरमांस, कपाल व हृत्पिंड यांनीच प्रज्वलित होतो असे म्हटले आहे. नरबलीनेच ते देवतांची तुष्टी करीत. कृष्ण मिश्र असे म्हणतो की हे उग्रव्रती कापालिक सारे देश सोडून आभीर व माळव प्रदेशातच वसती करू लागले.

नीलकंठ शास्त्री (*The Colas*) यांच्या संशोधनातून असा निष्कर्ष निघालेला आहे की इसवी सनाच्या नवव्या, दहाव्या व अकराव्या शतकात दक्षिण भारतात बऱ्याच ठिकाणी कालामुखांच्या शाखा प्रचलित होत्या. प्राचीन कालापासून ते मध्ययुगापर्यंत पाशुपतमताचा प्रभाव भारतात अनेक ठिकाणी आढळतो हे पुरातत्त्व शास्त्रातल्या संशोधनावरूनही सिद्ध झाले आहे.

वैशेषिक सूत्रांचा कर्ता कणाद पाशुपतच होता.

ओरिसात पाशुपतसंप्रदाय होता हे पुराशास्त्रातल्या पुराव्यांवरून स्पष्ट होते.

कर्नाटकात इसवी सन ११३३ सालच्या एका शिलालेखात एकदल तपस्वी याला कालामुख सांप्रदायिक व लाकुलागमाचा प्रचारक म्हटलेले आढळते. डॉ. रा. गो. भांडारकरांनी मध्ययुगीन शिलालेखाच्या आरसिकेरी इथल्या तालिकांतल्या लेखांवरून अतिमार्गी शैवसंप्रदाय या प्रदेशात रूढ होता असे म्हटले आहे. उत्तर अर्काट जिल्ह्यातल्या मेलपाडि व दक्षिण अर्काट जिल्ह्यातल्या जंबई या गावात दोन प्रकारचे शिलालेख सापडतात. त्यावरून असे आढळून येते की कालामुख संप्रदायाचे दोन मठाधीश होते; त्यांची नावे अनुक्रमे लकुलीश्वर पंडित व महाव्रती लकुलीश्वर पंडित अशी होती. साधारणपणे या सर्व उग्रपंथी शैवांच्या नावाच्या शेवटी ' राशि ' ही उपाधी जोडली जात असे; उदाहरणार्थ, शैलराशि, ज्ञानराशि इत्यादि. उत्तरभारतातल्या मध्ययुगाच्या आरंभकाली जे काही लेख उपलब्ध झाले आहेत त्यांवरून असे आढळून येते की यांचा अघोरी (घोरपंथी) शैवांबरोबर संबंध होता. पंजाबात कांग्रा जिल्ह्यातल्या शतद्रू नदीच्या काठच्या निर्मंद नावाच्या गावी इसवी सनाच्या सातव्या शतकातला एक ताम्रपट आढळला. त्याच्यावरून असे दिसून येते की या गावी कपालेश्वराचे प्राचीन मंदिर असून तिथे अथर्ववेदी ब्राह्मण देवाच्या





पूजेसाठी राहात असत. कपालेश्वराची पूजा करणारे अथर्ववेदी ब्राह्मण बहुधा कापालिक संप्रदायाचे असावेत. मध्यभारतातल्या त्रिपुरी व त्याच्या लगतच्या प्रदेशात इसवी सनाच्या दहाव्या व अकराव्या शतकातली शिवालये आढळतात. तिथल्या राजांचे वंशानुक्रमे जे गुरू असत ते शैवसंप्रदायातले तपस्वी होते असे आढळून येते. हे मत्तमयूर संप्रदायाचे होते. त्यांच्या नावाच्या शेवटी शंभू अगर शिव ही पदवी असे; उदाहरणार्थ रुद्रशंभु, धर्मशंभु, सदाशिव, चूडाशिव, कवचशिव, प्रभावशिव, प्रशांतशिव, प्रबोधशिव, अघोरशिव इत्यादि. हे सर्व मठाधिपती असून त्यानी बरेच मठ व मंदिरे स्थापन केली. हे उग्रपंथी व अतिमार्गी होते किंवा नाही, याच्याबद्दलची माहिती जरी मिळत नसली तरी हे त्यांच्या नावावरून पाशुपत संप्रदायाचा प्रभाव यांच्यावर बराच पडलेला असावा असे वाटते.

वर उद्धृत केलेल्या वाङ्मयीन उल्लेखांवरून व पुरातत्त्वशास्त्रीय पुराव्यांवरून फार प्राचीन काळापासून तो मध्ययुगापर्यंत पाशुपत संप्रदायाचा प्रभाव भारतात अनेक ठिकाणी प्रसृत झाला होता असे आढळून येते. विदिशेचा कुशान राजा विम कद्फिस शिवोपासक होता हे सर्व श्रुतच आहे, तो कदाचित् याच संप्रदायाचा असेलही. त्याच्या सोन्याच्या व तांब्याच्या नाण्यावर शिव व त्याचे वाहन नंदी यांच्या मूर्ती कोरलेल्या असून खरोष्ट्री लिपीत प्राकृत भाषेत असे लिहिले आहे की ' महरजस रजतिरजस सर्वलोग इश्वरस महिश्वरस विम कटफिसस एदर ' खरोष्ट्री लिपीत दीर्घस्वर वापरात नव्हता; त्यामुळे ' ईश्वरस ' व ' माहीश्वरस ' या दोन मूळच्या शब्दांचे रूप पालटले. माहीश्वर व माहेश्वर हे एकाच अर्थाचे शब्द आहेत; माहेश्वर ही पाशुपताचीच एक संज्ञा आहे. म्हणूनच विम कद्फिस हा पाशुपत होता असे अनुमान होते. या बाबतीत एक हरकतीचा मुद्दा असा उपस्थित होतो की लकुलीश पाशुपत संप्रदायाचा प्रवर्तक जर विम कद्फिस असेल तर तो पाशुपत कसा काय होऊ शकेल ? कुशाण राजे इसवी सनाच्या पहिल्या शतकाच्या प्रथमार्धात उत्तर भारतात राज्य करीत होते आणि मथुरेच्या शिलालेखाच्या पुराव्याप्रमाणे लकुलीश त्यानंतर सुमारे शंभर वर्षानी आविर्भूत झाला. मागे सांगितलेच आहे की लकुलीशापूर्वी बराच काळ अगोदर पाशुपतसंप्रदाय अस्तित्वात होता. त्या संप्रदायाचे संघटन करणारा पहिला ऐतिहासिक पुरुष लकुलीश होता. त्याचे कार्य या बाबतीत एवढे प्रभावशाली होते की पाशुपत व पाशुपताश्रित अन्य घोर अतिमार्गी शैव संप्रदाय यांच्याशी त्याचे नाव जोडले गेले.

प्राचीन भारतीय चिंतकात व दार्शनिकात काही पाशुपतही होऊन गेले याबद्दल साहित्यात पुरावे आहेतच. वैशेषिक सूत्रांचा कर्ता कणाद हा पाशुपत होता असे वाटते. त्याचा भाष्यकार प्रशस्तपाद म्हणतो की कणादाने आपल्या योग व आचार यांच्या उत्कृष्ट ज्ञानाच्या द्वारे महेश्वराला संतुष्ट केले; त्यामुळेच त्याला वैशेषिक सूत्रे रचता आली. वात्स्यायनाच्या न्यायभाष्याच्या उद्योत नावाच्या टीकेचा कर्ता भारद्वाज पाशुपताचार्य होता असे त्या ग्रंथाच्या शेवटी आढळते. वराहमिहिर व त्याचा भाष्यकार उत्पल हे दोघे पाशुपत संप्रदायी होते याबद्दल पूर्वीच चर्चा केलेली आहे. बाणभट्टाने कादंबरीत रक्तवस्त्र नेसलेल्या पाशुपतांची कथा सांगितली आहे. त्यांचे नेसते वस्त्र लाल रंगाचे असल्यामुळे त्याना रक्तपट असेही म्हणत. चिनी बौद्ध भिक्षु ह्युएन त्संग याने आपल्या ' सि–इउ–कि ' या प्रवासवृत्तात्मक ग्रंथात भारतातल्या पाशुपतांचा अनेक प्रसंगी उल्लेख केलेला आहे. भारतात विविध स्थळी व भारताबाहेर देखील इसवी सनाच्या सातव्या शतकात पाशुपतांचे मठ व मंदिरे होती हे या ग्रंथावरून दिसून येते. सिंधुनदी पलीकडच्या गांधार प्रदेशात भ्रमण करीत असताना त्याने भीमादेवी पर्वताचे वर्णन करताना असे म्हटले आहे की या पर्वताच्या परिसरात त्यावेळी (शिव) मंदिर होते. त्या मंदिरात व त्याच्या लगतच्या स्थानी ' भस्माच्छादित तीर्थयात्री ' तपश्चर्या व पूजाअर्चा वगैरे करीत. हे भस्मावृत तीर्थिक (बौद्धमतानुसार विधर्मी लोक) व वराहमिहिराने उल्लेखिलेले सभस्म-द्विजगण हे पाशुपतच होते याबद्दल संशय नाही. वाराणशीत त्याने दहा हजार पाशुपत तीर्थिक पाहिले; ते महेश्वराची पूजा करीत; अंगाला भस्म चर्चीत, मस्तकावर जटा धारण करीत आणि दिगंबर अवस्थेत असत; दक्षिण भारतात मलयकूट पर्वताच्या प्रदेशात पर्वताच्या माथ्यावर असलेल्या





एका जलाशयाच्या काठी एका देवाचे (शिवाचे) मंदिर होते; त्या देवाचा उल्लेख करताना त्याने पाशुपत तीर्थिकांचा उल्लेख केला आहे. मालवदेशात पुष्कळच अबौद्ध लोक होते; त्यामुळे या ठिकाणी पाशुपतांची संख्याही फार मोठी होती. या मालवप्रदेशात त्याने शेकडो शिवमंदिरे पाहिली. मध्यप्रदेशातल्या महेश्वरपुरात त्याने अनेक देवळे पाहिली; यातली बहुसंख्य मंदिरे पाशुपतीय होती. सिंधु-प्रदेशाच्या पश्चिमेस, म्हणजे बलुचिस्तानाच्या पूर्व सीमेवर लांकल नावाचा देश होता; तिथे पुष्कळच देवळे असून पाशुपत दीक्षितही होते असे त्याने नमूद केले आहे. या देशाच्या राजधानीत एक विशाल व सुंदर शिवमंदिर होते आणि पाशुपत लोक त्याला अत्यंत पवित्र व श्रेष्ठ समजत असत. सध्याच्या अफगाणिस्तानच्या आग्नेय भागी असलेल्या प्रदेशात देखील पाशुपतसंप्रदाय अधिकारसंपन्न असून तिथे शिवमंदिरेही होती असे तो म्हणतो. खोतानसारख्या प्रदेशातही पाशुपतांचे अस्तित्व होते असे त्याने केलेल्या वर्णनावरून आढळते.

पूर्व भारतात पाशुपत संप्रदायाचा विस्तार किती व कसा झाला होता याबद्दल ह्युएनत्संगने काहीच लिहिलेले नाही. परंतु ओरिसातल्या पुरातत्त्वशास्त्रीय प्रमाणावरून असे आढळून येते की मध्ययुगात या भागात पाशुपतसंप्रदाय प्रचलित होता. ओरिसाचे एकाम्रक्षेत्र भुवनेश्वर आहे तिथे मध्ययुगातली बरीच शिवमंदिरे अद्यापही आहेत. यांच्यातली दोन मंदिरे, परशुरामेश्वर व कपिलेश्वर या नावाने सध्या ओळखली जातात. पहिल्याचे पूर्वी प्रचलित असलेले नाव प (पा) राश्वरेश्वर असे होते असे त्या मंदिराच्या एका शिलालेखा-वरून आढळून येते. पूर्वी उल्लिखिलेल्या गुप्तकालाच्या ६१ व्या वर्षी उपलब्ध झालेल्या शिलालेखावरून असे दिसून येते की आर्य उदिताचार्य हे पाशुपत गुरु भगवान कुशिक यांच्यापासून दहावे व भगवान पराशरापासून चवथे गुरु होत. आर्य उदितांच्या आधीचे चवथे गुरू भगवान पराशर हे व परशुराम मंदिरातल्या कोरीव लेखातले प (पा) राशर एकच असले पाहिजेत. शुद्धचित्त भगवान कपिल हे उदिता-चार्यांचे गुरु जे पवित्रचित्त भगवान उपमित, त्यांचे गुरू होते. याच 'कपिलांचे नाव कपिलेश्वर' मंदि-राशी संबंधित असावे. यावरून असे अनुमान होते की भुवनेश्वर व त्यालगतच्या प्रदेशात मध्ययुगात लकुलीश पाशुपत संप्रदायाचे एक प्रमुख क्षेत्र होते. 'राजाराणी', 'मुक्तेश्वर,' शिशिरेश्वर वगैरे भुवने-श्वरातली जी शिवमंदिरे त्यांच्यात लकुलीश व त्यांच्या चार प्रमुख शिष्यांच्या मूर्ति आढळून येतात. भुवनेश्वरातल्या सरकारी चित्रशाळे– (म्युझियम) मध्ये अशा व इतरही प्रकारच्या कित्येक मूर्ती मी पाहिलेल्या आहेत. ओरिसाच्या दक्षिण भागातल्या मुखलिंगम या गावी सोमेश्वरमंदिरात देखील अशीच मूर्ती खोदलेली आढळते. या सर्व पुरातत्वशास्त्रीय पुराव्यांमुळे ओरिसात लकुलीश संप्रदायाचा बराच विस्तार झालेला होता हे आढळून येते. बंगालमध्ये या संप्रदा-याचा प्रसार किती होता हे नीटसे सांगता येत नाही. या प्रदेशात ज्या मध्ययुगीन मूर्ती सांपडल्या आहेत त्यात लकुलीशाच्या मूर्ति फारच विरळ आहेत; जवळ जवळ नाहीच म्हटले तरी चालेल. वर्धमान जिल्ह्यातल्या बेगुनिया या गावी आदि-मध्य युगातले एक शिवमंदिर अद्यापही आहे. त्याच्या शिखरावर एके ठिकाणी लकुलीशाची एक लहानशी मूर्ती कोरलेली आहे. या ठिकाणी कलकत्त्यातल्या काली-घाटाच्या मंदिराबरोबरच लकुलीशाच्या पूजेचाही उल्लेख करणे आवश्यक आहे. हे देवस्थान फार प्राचीन नसूनही त्याच्याशी शक्तिपीठाची एक कथा जोडली जाते. कालीघाट माहात्म्यात असे म्हटले आहे की देवीचा आंगठा या ठिकाणी पडला. कालीमंदिराच्या जवळच एक शिवमंदिर आहे. त्यातले शिवलिंग आज-मितीसही लकुलीश भैरवाचे प्रतीक आहे असे मानण्यात येते.

डॉ. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकरांनी शैव अतिमार्गी संप्रदायांबद्दल तीव्र निषेध व्यक्त केलेला आहे. त्यांचा म्हणण्याचा मथितार्थ असा आहे की अत्युच्च परमार्थाच्या प्राप्तीचे या लोकांचे मार्ग रानटी व भ्रममूलक होते. रुद्र–शिव हे दैवत आडरानातले व उजाड मोकळ्या क्षेत्रातले होते. शिवस्थाने जनसंमर्दा-पासून दूर आडमार्गी असत आणि त्यांचे उपासक हे वाममार्गी भ्रष्टाचारी व असंस्कृत लोक होते. शिवाच्या उपासनेची ही पद्धत रूढ झाली आणि नंतरच्या काळात ती वृद्धिंगत झाली. भांडारकरांचे

म्हणणे कापालिक, कालमुख; पाशुपत वगैरेंना उद्देशून होते व त्यात सत्यांशही आहे. बंगालमध्ये 'काला मुखो' व हाघोरे हे शब्द शिवीसारखेच वापरले जातात. परंतु तरीही या संप्रदायाबद्दल एक गोष्ट विसरता कामा नये. पाशुपतसूत्र व त्यावरचे भाष्य वगैरेंचे जर नीट मनन केले तर पाशुपत व इतर शैव योगी हे खरोखरचेच योगी असून ते या सर्व (लोकनिंदेस पात्र झालेल्या) प्रयोगांच्या साहाय्याने लोकनिंदेच्या पलीकडच्या अवस्थेत जाऊन चित्तशुद्धि व ईश्वराची साधना करीत असत असे दिसून येते. जैन आचारांग-सूत्रात वर्धमान महावीर राढदेशात आला तेव्हा तिथाल्या लोकांनी त्याचा अपमान करून त्याला हाकलून लावले असे म्हटले आहे. परंतु नंतर याप्रकारे ज्यानी त्याला धिक्कारून घालवून दिले होते त्यांचाच चित्तविकार त्याच्या संसर्गामुळे नाहीसा झाला. भागवत पुराणाच्या पांचव्या स्कंधाच्या पाचव्या अध्यायात आदिनाथ ऋषभदेवाची जी हकीगत आहे; त्याच्यात त्याचे भ्रमण, त्याचे प्रयोग व लोकानी त्याचा केलेला उपहास पाहिला म्हणजे पाशुपतादिकांच्या आचारासंबंधीच्या अनुमानाला पुष्टी मिळते. ही हकीगत ऐतिहासिक पुराव्याने सिद्ध होणारी नसली तरीही तिच्यामागे धर्मसंप्रदायातल्या असामाजिक आचरणाच्या मागे दुसरे सुद्धा एक सूत्र असते असे दिसून येते.

पाशुपतांच्या मताविषयी एक गोष्ट सांगायची ती अशी की ते द्वैतवादी अगर बहुत्ववादी होते. यातल्या सांप्रदायिक आचार्यांचे मत असे की परमात्मा व जीवात्मा या दोन्ही शाश्वत व पृथक वस्तू आहेत. विश्वप्रपंचाचे चिरंतन उपादानरूप कारण प्रधान हे होय. मुक्त अवस्थेत जीव अज्ञान व दौर्बल्य यांचा त्याग करण्यास समर्थ होतो; तो असीम ज्ञान व क्रियाशक्तीचा अधिकारी होतो आणि ईश्वराच्या प्रसादाने महादेवाचे महागणपतित्व प्राप्त करून घेतो (इत्येतैर्गुणैर्युक्तो भगवतो महादेवस्य महागणपतिर्भवति ।-पाशुपतसूत्र, १, ३८)

दक्षिण भारतातला व काश्मीरातला शैव संप्रदाय

आतापर्यंत आपण ज्या पाशुपत उग्रपंथाचे अवलोकन केले तो प्रथम उत्तर, पश्चिम व पूर्वभारतात आविर्भूत झाला व त्याचा प्रभाव तिथे फार पडला. ह्युएन त्सांगने मलयकूट पर्वतात पाहिलेल्या विशाल शिवमंदिराचा उल्लेख वर आलेलाच आहे. म्हैसूर (महीशूर) प्रदेशात सिर तालुक्यातल्या हेमावती या गावात इसवी सनाच्या ९४३ या वर्षीच्या एका शिलालेखावरून या स्थानी लकुलीश मुनिनाथ चिल्लूक या नावाने जन्माला आले. त्यांचे कार्य लकुलीश्वराच्या कार्याचा व संप्रदायाचा प्रचार सामान्य जनतेत करण्याचा होता. त्यावरून असे अनुमान होते की या भागात पाशुपतेश संप्रदाय प्रचलित होता, परंतु कालांतराने त्याचा लोप झाला व त्याचा पुनरुद्धार चिल्लूक या पाशुपत योग्याने केला.

कर्नाटकातल्या दुसऱ्या एका ठिकाणी उपलब्ध झालेला ११०७ (इसवी सन) मधला एक लेख आहे. त्यावरून असे दिसून येते की न्याय व वैशेषिक तत्वज्ञान यात विशेष पारंगत असलेला सोमेश्वर सूरी नावाचा पाशुपत साधक लाकूल ऊर्फ लकुलीश पाशुपत मताचा प्रचार करण्यासाठी फार झटत होता. त्याचे कर्तृत्व त्यात विशेष आढळून येते. दक्षिण भारतातल्या भिन्न भिन्न स्थळी प्राचीनकाळी पाशुपत संप्रदाय अस्तित्वात होता याचे पुरावे साहित्यात व पुरातत्व-संशोधनात उपलब्ध होतात.

कुठल्याही विशिष्ट शैव संप्रदायाची गोष्ट बाजूला टाकली तर सामान्य शिवपूजा तामिळ, तेलुगु, कन्नड वगैरे भाषांच्या प्रांतात फार प्राचीन काळापासून अस्तित्वात होती. काहींच्या मते शिव या शब्दाचा अर्थ 'रक्तवर्ण' असा आहे. उदाहरणार्थ तामिळ 'शिवप्पू'चा अर्थ असाच आहे. हे मत जर खरे असेल तर शिव हे अनार्य द्राविड लोकांचे दैवत होते या म्हणण्याला बाध येत नाही. महाकाव्ये व पुराण यात दक्षयज्ञाच्या ध्वंसाची कथा दिली आहे; तिच्यावरून वैदिक देवतांहून शिव निराळा होता हे दिसून येते. आर्य व अनार्य, जेता व जित यांच्या जातींचे घनिष्ट संबंधामुळे शिव ही पुढे भारतीय सामान्य जनांची देवता बनली. या दृष्टीने पाहिल्यास दक्षिणेतच शिवपूजा अधिक प्राचीनकालापासून चालू होती हे दिसून येते. मागे एके ठिकाणी शिवाचे प्राचीनतम प्रतीक आंध्र प्रदेशातल्या गुडिमल्लम या गावात आढळून आले असे म्हटलेलेच आहे. अद्यापही लोक त्याची पूजा करतात. इसवी सनाच्या सहाव्या




शतकापासून बराच काळ नंतर देखील दक्षिण भारतात अनेक ठिकाणी बरीच शिवमंदिरे निर्माण झाली. चालुक्य, राष्ट्रकूट, चोल वगैरे राजांनी व त्या प्रदेशातल्या धनवंतांनी ही सर्व देवळे घडवली. त्यातली काही अद्यापही विद्यमान आहेत. पट्टडाकल, विरूपाक्ष, सोमेश्वर, शिवकांची येथील देवळे, तिरुकाजुकुणूरम, तिरुवोयिपुर, कैलास, सुंदरेश–मीनाक्षीची देवालये वगैरे मंदिरे याची साक्ष आहेत. तामिळ गीतिकाव्यात अनेक ठिकाणच्या शिवमंदिरांची नावे आढळतात. भक्तगण या मंदिरातून त्या मंदिरात गाणी गात गात फिरत असत. वासुदेव-विष्णू प्रमाणेच शिव हे दैवतही या भागात व भारताच्या इतर भागातही, हिंदुसमाजातल्या सर्वसाधारण ब्राह्मणांचेही उपास्य दैवत बनले. दक्षिण भारतातल्या शैव विचारवंतात प्रमुख विचारवंत व संघटक शंकराचार्य हे होत. त्यांच्या चरित्रकारांनी त्याना शिवावतार म्हटले असले तरीही धार्मिक बाबतीत शंकराचार्य हे सांप्रदायिकतेच्या वरती तिला ओलांडून गेले असे म्हणायाला हरकत नाही. त्यांचे आयुष्य लहान असले तरी त्यांचे व्रत वेदान्त व स्मार्त मताचा, त्याचप्रमाणे अद्वैतवादाचा प्रचार करून त्यांची प्रतिष्ठा करणे हाच होता. हे करताना त्यानी ज्याप्रमाणे बौद्ध वगैरे अब्राह्मण संप्रदायांना विरोध केला त्याचप्रमाणे पांचरात्र, कापालिक, शाक्त, गाणपत्य वगैरे ब्राह्मणी धर्मसंप्रदायांवरही टीका केली. ते दशनामी संप्रदायाचे प्रस्थापक म्हणून प्रसिद्ध आहेत. भारताच्या निरनिराळ्या भागात त्यानी जे मठ स्थापन केले त्यात हिंदु जनतेच्या धर्मजीवनाच्या विशिष्ट अंगांचा स्वीकार केलेला आढळतो. दक्षिण भारतातला शृंगेरीमठ अद्यापही वेदान्त व स्मार्त मताचे प्रमुख पीठ म्हणून ओळखले जाते.

बौद्ध, जैन वगैरे अब्राह्मण धर्मसंप्रदायांना इतर शैव संप्रदायांनीही विरोध केला. शंकराचार्यांनी मुख्यतः तर्क, युक्ती व विचार यांच्या द्वारा बौद्ध मताचे खंडण करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु बाकीच्या शैवानी तामिळ भाषेत गीतवाङ्मय वगैरेच्या द्वारा शिवभक्तीचा आत्यंतिक प्रचार केल्यामुळे दक्षिण भारतात बौद्ध व जैन धर्माचा बहुतेक लोप झाला. इसवीसनाच्या पहिल्या शतकापासून ते प्रारंभीच्या काही शतकात बौद्ध व जैन धर्मांचे प्राबल्य या भागात होते. त्या काळाचे स्तूप, चैत्य, विहार, मूर्ती, व मंदिरे याची साक्ष आहेत. वैष्णव व शैव हे ब्राह्मणीधर्मसंप्रदाय यांचा इसवी सनाच्या सहाव्या सातव्या शतकात विकास होऊ लागला व नंतर दक्षिण भारतात वैष्णव व शैव संप्रदायांचे माहात्म्य वाढले. बारा आळवार विष्णुभक्तांच्या कार्याची चर्चा मागे येऊन गेलीच आहे. आता शैवभक्तांच्या संबंधी आपल्याला बोलायचे आहे. तामिळ भाषेत शिवभक्तांना नायनार असे नाव आहे. Elements of Hindu Iconography या ग्रंथाच्या दुसऱ्या खंडात डॉ. गोपिनाथ राव यानी पेरिय-पुराण या तामिळ ग्रंथातले उतारे देऊन शिवभक्तांची नावे, जात, जन्मस्थाने व त्यांची उपजीविका वगैरे देणारी तालिकाही जोडली आहे. यात ६३ भक्तांची यादी आढळते. यापैकी चार जण सोडल्यास बाकी साऱ्यांच्या जातींचा उल्लेख आहे. बाकीच्या ५९ जणात ब्राह्मण फक्त १५ जण होते; तीन जण अमात्य होते. (हे बहुधा क्षत्रिय असावेत). अभिषिक्त राजे व शासनकर्ते अकरा होते. ते क्षत्रिय होते. वैश्य पाच होते. वेल्लाड एकतीस जण होते. गवळी दोन व कुंभार, कोळी, व्याध (वेडन) भंडारी, विणकर, धोबी, तेली वगैरेपैकी एकेक जण होता. त्याचप्रमाणे पानन, परैयन, कुरुस्वन यांच्यापैकी एकेक मिळून तीन जण होते. या तालिकेचा नीट अभ्यास केला तर या एकुणसाठ भक्तांपैकी अर्ध्याहून अधिक लोक तथाकथित नीचजातीय लोक होते असे आढळून येते. त्यापैकी गीतकार म्हणून ज्याना प्रसिद्धी मिळाली त्यापैकी दोघेजण तिरुज्ञानसंबंध व सुंदरमूर्ती ऊर्फ सुंदरर हे ब्राह्मण होते व तिरुनाबुक्करशु वेल्लाड जातीचा होता. वेल्लाड जातीचा शिवभक्त तिरुज्ञानसंबंधाहून वयाने बराच मोठा होता. त्याच्याबद्दल तिरुज्ञानसंबंधाला एवढी श्रद्धा वाटत होती की तो त्याला ' आप्पा ' (बाबा) म्हणून हाक मारीत असे. त्यामुळे त्याचे नाव ' आप्पार ' असेच पडले. या तीन नायनारानी जी शिवभक्तिपर गीतरचना केली तिच्यात आप्पारची गाणी सर्वांत लोकप्रिय झाली. या बाबतीत उदाहरण म्हणून तामिळ मधले शिवाचे एक वचन उद्धृत करण्यासारखे आहे. ते वाक्य शिवाच्या तोंडी घातले आहे. शिव म्हणतो ' संबंधाची कविता आत्मप्रशंसामूलक होती. सुंदरर





धनाच्या लोभाने माझी स्तुती करीत होता. पण माझा आप्पार मात्र आपल्या कवनांतून निष्कामभावाने माझीच केवळ स्तुती करीत होता." या तिघांच्या कवितेला तामिळमध्ये 'देवारम स्तोत्र' असे नाव आहे. तामिळमध्ये स्तोत्रसाहित्याचे अकरा मोठाले खंड आहेत. त्यातले सात खंड या तिघांच्या स्तोत्रांचे आहेत. यातले तीन खंड तिरुज्ञानसंबंधाचे ऊर्फ संबंधाचे, तीन खंड आप्पाराचे व एक खंड सुंदररचा आहे, तामिळ लोकात नायनारांच्या देवारम स्तोत्राला फार मान आहे. स्तोत्रांचा आठवा खंड 'तिरुवासगम्' म्हणजे 'श्रीवाक्य' किंवा 'पवित्र उक्ति' या नावाचा आहे. तामिळ भाषेत याला उपनिषद् तुल्य मानतात. त्याच्या कर्त्याचे नाव माणिक्कवासग(ह) र म्हणजे ज्याच्या तोंडून माणके गळतात तो, असे आहे. नवव्या खंडात देवारम् स्तोत्राचे अनुकरण करणारी रचना असून तिचा कर्ता चोल सम्राटांपैकी पाचवा राजा कांतादित्य हा आहे. सिद्धयोगी तिरुमूलाने रचलेली आध्यात्मिक व तत्वज्ञान-पर गीते दहाव्या खंडात आहेत. अकराव्या खंडात अनेक कवींची रचना आहे. या खंडाचा दहावा स्तबक नंबि आंदार नंबीच्या स्तोत्रांचा आहे, व तिसऱ्यात पेरियपुराण येते. हे पेरियपुराण व अकराव्या खंडातली स्तोत्रावली तिरुमुलाई- हे शैवांचे पवित्र शास्त्र आहे. ही स्तोत्रावली नंबी अंदार नंबीची असून ती इसवी सनाच्या अकराव्या शतकाच्या प्रारंभी रचली गेली. या शिवाय त्याचा दुसरा पवित्र ग्रंथ म्हणजे 'सिद्धांतशास्त्र' याची रचना सेतान-आचार्यांनी केली. ज्याप्रमाणे स्तोत्रसंग्रहात भक्तीला प्राधान्य आहे, त्याप्रमाणे या ग्रंथात अध्यात्म व तत्वज्ञान याना महत्व आहे. सिद्धांत शास्त्रावलीचा व आगमात व शुद्ध शैव धर्म-तत्वज्ञानांचा संबंध फार घनिष्ट होता.

शैव स्तोत्ररचना करणाऱ्यांचा थोडासा वृत्तांत माहीत होण अगत्याचे आहे. तिरुज्ञानसंबंध इसवी सनाच्या सातव्या शतकात तंजावर जिल्ह्यातल्या शियाली या लहानशा शहरात ब्राह्मण कुळात जन्मला. लहानपणापासूनच त्याची वृत्ति धार्मिक होती. वाढत्या वयाबरोबर त्याच्यातली शिवभक्ती व कवित्वशक्तीही वृद्धिंगत होऊ लागली. दक्षिण भारतातल्या बहुतेक मंदिरांची यात्रा त्याने केली होती, आणि चारणाप्रमाणे स्वतः केलेल्या कविता देवळा देवळात गाऊन त्याने जनतेचे मन शिवभक्तिपरायण करण्याचा प्रयत्न चालवला होता. या सुमारास त्याच्या शिवभक्तीच्या प्रचाराचा पांड्य राजा कूनि याच्याबरोबर संघर्ष होण्याचा प्रसंग उद्भवला. पांड्य राजाने त्या वेळी आपला वंशपरंपरागत धर्म सोडून जैन धर्माचा स्वीकार केला होता. बरीच प्रजा व सेवकही त्याच्याबरोबर जैन झाले होते. परंतु त्याची राणी व प्रधान यानी मात्र शैव धर्म सोडला नव्हता. त्यानी संबंधाला राजसभेत बोलावून त्याला जैन साधूंच्या बरोबर विचारविनिमय करण्यास प्रवृत्त केले. या वादाच्या वेळी संबंधाने असे काही तर्कनिष्ठ मुद्दे मांडले की त्या योगाने जैनमताचे खंडण झाले व शैवमताची प्रतिष्ठा वाढली. त्यामुळे राजा, त्याची प्रजा व सेवक जैन धर्माचा त्याग करून फिरून शैवधर्मात आले. त्या वेळच्या दंतकथेप्रमाणे राजाने अनेक जैनांना वधाचे शासन दिले आणि जैन धर्म उध्वस्त झाला. त्यावेळच्या आणखी एका आख्यायिकेप्रमाणे संबंधाने बौद्ध भिक्षूनाही वादात जिंकले होते. त्याने रचलेल्या 'पदिगम' या स्तोत्रसंग्रहावरून त्याची गाढ शिवभक्ती दिसून येते. त्यातल्या छंदलालित्याने आणि तीव्र भक्तिभावनेने अनेकानी जैन व बौद्ध संप्रदायांचा त्याग करून शैव धर्म स्वीकारला. त्याच्या रचनेत काही ठिकाणी जैन व बौद्ध संप्रदायांच्याबद्दल अधिक्षेप आढळतो.

वेळ्ळाड जातीय शिवभक्त तिरु नावुक्करसू (आप्पार) हा मद्रास प्रांतातल्या तिरुवामूर गावी जन्मला. बाळपणीच आईबाप वारले व तो पोरका झाला. त्याचा सांभाळ त्याच्या थोरल्या बहिणीने फार प्रेमाने केला. ती फार शिवभक्त होती. आप्पाराने आपला वंशपरंपरागत आलेला शैव धर्म सोडून जेव्हा जैन धर्म स्वीकारला, तेव्हा तिला फार दुःख झाले. तिच्या वारंवार केलेल्या मनधरणीमुळे व उपदेशामुळेच त्याचे मन पालटले व तो फिरून शिवभक्त झाला इतकेच नव्हे तर देशाच्या शासनकर्त्यालाही त्याने जैन धर्म सोडून पुन्हा शैव धर्माची दीक्षा दिली. संबंधाप्रमाणेच अनेक तीर्थक्षेत्री व मंदिरात तो गेला. त्याने आपली गीते म्हणत म्हणत या यात्रा केल्या. त्याची जी चित्रे आहेत. त्याच्यात त्याच्या हातात गवत कापायचा एक विळा आढळतो. विळा





हातात घेऊन देवळाच्या आंगणात जे काही गवत आणि रान उगवलें असेल ते तो उपटून टाकून ते स्वच्छ करीत असे. त्याने जैन धर्म सोडला तेव्हा जैनानी त्याला फिरून आपल्यात ओढून घेण्याची शिकस्त केली. त्याची काव्यरचना सरळ व रसाळ असून भक्तिप्रचुर आहे.

सुंपरमूर्ती ऊर्फ सुंदरर ब्राह्मणच होता. मद्रास प्रदेशातल्या अर्काट जिल्ह्यातल्या तिरुनावलूर गावी त्याचा जन्म इसवी सनाच्या प्रथम पादात झाला. तो ब्राह्मण असला तरी जातिभेदाचा लवलेश त्याच्या अंगी नव्हता. त्याच्या दोन बायकांपैकी एकही ब्राह्मण नव्हती. एक त्याच्या गावच्या शिवमंदिरातली नर्तकी होती व दुसरी जवळच्या गावातली असून वेल्लाळ जातीची होती. तो अतिशय दरिद्री होता. इतकेच नव्हे, तर त्याचे जीवनही सुखशांतिपूर्ण नव्हते. संबंध व आप्पार यांच्याप्रमाणे त्याची गीतरचना उच्च श्रेणीची व अधिकारपूर्ण नव्हती. परंतु काही गीतात मात्र त्याच्या स्वतःच्या आध्यात्मिक निष्ठेचा प्रत्यय आल्यावाचून राहात नाही. त्याच्या स्तोत्रावलीत पूर्वीच्या नायनार भक्तांचा उल्लेख आढळतो. पेरियपुराणात जी त्रेसष्ट शिवभक्तांची नावे आढळतात त्यात सुंदरमचे नाव सर्वात शेवटी आढळते.

तिरुमुराई हे स्तोत्रसंग्रहावलीचे तामीळ नाव आहे. त्या तिरुमुराईच्या आठव्या खंडात 'तिरुवासगम'चा कर्ता माणिक्क वासग(ह)र–माणिक्य वाचक—याचे नाव वर उल्लेखिलेल्या त्रेसष्ट शिवभक्तात अंतर्भूत झालेले नसले तरीही तो दक्षिण भारतातल्या शिवभक्तांपैकी एक श्रेष्ठ शिवभक्त होता यात संशय नाही. त्याचा काल नक्की कुठला याची माहिती उपलब्ध नाही हे खरे असले तरी अनेकांच्या मते तो इसवी सनाच्या नवव्या शतकाच्या उत्तरार्धात किंवा दहाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात होऊन गेला असला पाहिजे. बहुधा तो क्षत्रिय कुळातला असावा कारण त्या वेळच्या पांड्य राजाचा तो प्रधान मंत्री होता. पेरुंदुराइ (तंजावर जिल्ह्यातले सध्याचे आवूदइयारकोइल) मंदिरात दर्शनाला आला असताना दैवयोगाने त्याचा एका ब्राह्मण धर्मप्रचारकाशी संबंध आला. त्याचा याच्यावर फार प्रभाव पडला. या आपल्या धर्मगुरूला तो प्रत्यक्ष परमेश्वरच समजत असे. शिवभक्तीच्या उत्कट भावनेचा उद्रेक त्याच्या गीतातून आपोआप प्रगट होत असे. त्याच्या गुरूनीच त्याच्या कवितारचनेचे नाव तिरुवासगम ऊर्फ श्रीवाक्य म्हणजे शिवाची वाणी असे ठेवले. त्याचे नाव माणिक्क वासग(ह)र (म्हणजे ज्याची वाणी रत्नतुल्य आहे असा) असे पडले. मदुरेला तो परतला तेव्हा त्याने धन, कीर्ती, सत्ता ह्या सार्‍यांचा त्याग केला व नेहमीच्या मार्गाहून भिन्न मार्ग पत्करला. संन्यास घेऊन शिवभक्तिपर सुरस कवने गात गात तो या मंदिरातून त्या मंदिरात असा गावोगावी हिंडू लागला. त्याच्या धर्ममय जीवनाबद्दल अनेक आख्यायिका उपलब्ध आहेत. कधी तो चिदंबर इथल्या नटराजाच्या मंदिरात तपश्चर्या करीत बसलेला असायचा; चोल राजाच्या मुक्या मुलीला वाचा कशी फुटल याची साधना करून विलक्षण धर्मसामर्थ्याने त्याने तिला बोलकी केली; एकदा त्याने लंकेहून आलेल्या बौद्ध भिक्षूंच्या जथ्याबरोबर वाद करून त्यांचा पराभव केला. तिरुक्कोवइयार नावाचा वरपांगी आदिरस (शृंगार) असलेला चारशे श्लोकांचा 'तिरुक्कोवइयार' नावाचा ग्रंथ त्याने लिहिला असे म्हणतात. तामिळ भाषेतल्या स्तोत्रवाङ्मयात लालित्य, भावमाधुर्य, असणारे व ईश्वराबद्दल प्रेमोद्रेक निर्माण करणारी सर्वश्रेष्ठ स्तोत्रे त्याचीच आहेत. चार्ल्स इलियटच्या मते भारतीय ईश्वरभक्तानी रचलेल्या कवनात तिरुवासगमाचे स्थान फार श्रेष्ठ आहे. 'हे भगवद्गीतेप्रमाणे ईश्वराने केलेले तत्वविषयक निरूपण नाही; परंतु भक्ताची ईश्वराबद्दल जी व्याकुळलेली भक्तिभावना असते तिचे निवेदन आहे. वरवर पाहिले तर या कवितात कवीचे सांप्रदायिक मत आढळते; परंतु त्यांचा खरा उद्देश भक्ताचा हृदयावेग, ईश्वरासंबंधीचे ज्ञान व आपल्या आशाआकांक्षांबद्दल प्रभूजवळ भक्ताने केलेले निवेदन हाच आहे. (Sir Charles Eliot, Hinduism and Buddhism, Vol II. P.215)

दक्षिण भारतातल्या स्तोत्रकर्त्या शिवभक्तांच्या रचनेत विशुद्ध शिवभक्ती व तिचा प्रचार व प्रसारही केलेला आढळतो. पण उग्र मते व उग्र आचरण या शिवभक्तात कुठेही आढळत नाही. सौम्य व सरळ भक्तीचा आविष्कार त्यांच्या आचारात व स्तोत्रात आढळतो.

— अपूर्ण





डॉ. प्रभाकर भा. मांडे

यातुशक्ति आणि यातुक्रिया

आजच्या विज्ञानयुगात जेव्हा परंपरागत चालत आलेल्या रूढ आचारविचारावरील लोकांची श्रद्धा हळूहळू कमी होत आहे, अशा काळातदेखील यातुक्रियेवरील विश्वास लोकांच्या आचारविचारात दिसून येतो. लोकरूढी, लोकाचार, धार्मिक विधी यांचे स्वरूप सूक्ष्मपणे पाहिले असता असे दिसून येईल की या सर्वांच्या मुळाशी यातुप्रधान विश्वकल्पनेचे (magic world) अवशेष आहेत. आज रूढ होत असलेल्या विज्ञानप्रणीत विश्वकल्पनेच्या पूर्वी धर्मग्रंथांवर आधारलेली जीवनकल्पना किंवा विश्वकल्पना जनमानसात प्रचलित होती. लोकांच्या मध्ये प्रचलित असलेल्या अनेक व्रतवैकल्यांवरून किंवा देवकल्पनांवरून त्याचे प्रत्यंतर येते. परंतु या धर्मकल्पनेपूर्वीही जगासंबंधीची एक कल्पना किंवा जीवनव्यवहारासंबंधीची कल्पना येथे रूढ होती. तिलाच यातुप्रधान विश्वकल्पना असे नाव देता येईल.

यातु म्हणजे काय ?

यातु हा शब्द 'यातुधान' (राक्षस) या शब्दात दिसून येतो. काही ठिकाणी हा शब्द स्वतंत्रपणे देखील वापरलेला आढळतो. काहीतरी अद्भुत तसेच अलौकिक सामर्थ्य असलेला तो यातुधान किंवा राक्षस 'असु' आणि 'माया' या शब्दांना देखील यातु सारखाच अर्थ आहे. म्हणूनच राक्षसांना असुर आणि मायावी असे म्हणतात. 'र' या मूळ धातूचा अर्थ 'धारण करणे' व 'असु', 'माया' यावरून असुर याचा अर्थ ज्याच्याजवळ 'असु' ही शक्ती आहे असा. याच अर्थाने वरुण, इंद्र इत्यादी देवतांना असुर, मायावी ही विशेषणे दिलेली आहेत असे दिसते. वरुणामध्ये या यातुशक्तीचा प्रभाव अधिक होता म्हणून तो सर्व दैवतांमध्ये श्रेष्ठ कसा समजला जात असे याचे सुंदर विवेचन डॉ. रा. ना. दांडेकर यांनी त्यांच्या वैदिक दैवतांचे अभिनव दर्शन या ग्रंथात केले आहे.[१]

ही अद्भुत शक्ती दोन प्रकारची असू शकते. मानवी जीवनाचे संरक्षण आणि संवर्धन करू शकते तसेच मानवी जीवनाला हानी पोचवू शकते. ज्यांच्यामध्ये प्रथम सांगितल्याप्रमाणे मानवाला हितावह अशी शक्ती असते ते देव व जे मानवाचा संहार करणाऱ्या शक्तीने युक्त असतात त्यांना राक्षस असे म्हणत असावेत.

ऋत आणि यातु

यातुधान म्हणजे यातुशक्ती धारण करणारा. ऋग्वेदामध्ये हा शब्द राक्षस या अर्थाने वापरला आहे असे आढळते. ऋग्वेदातील तसेच इतरत्र आलेले उल्लेख पाहिले, तर यातु हा शब्द संहारक शक्तीसाठीच वापरला आहे असे दिसून येते. राक्षसाजवळ जी संहारक शक्ती असते, ज्याच्या साहाय्याने तो यज्ञाचा विध्वंस करतो अशी कल्पना होती, ती शक्ती म्हणजे यातु. देवाजवळ या यातूच्या विरुद्ध अशी दुसरी शक्ती असते. त्याला ऋत म्हणत असत असे दिसते. अत्रि ऋषी एके ठिकाणी म्हणतात– 'ऋताला मी अनुसरतो–यातूला कदापि नाही' (ऋ. ५–१२–२). दुसरे एके ठिकाणी असा उल्लेख आहे की यातुधान ऋताला त्याच्याजवळ असलेल्या यातुशक्तीच्या साहाय्याने नष्ट करतो. या आणि अशा प्रकारच्या उल्लेखांवरून यातु आणि ऋत या परस्परविरोधी शक्ती दिसतात. 'दैवी शक्तीने यातुधानाला नष्ट कर, त्यांचा संहार कर,' अशा प्रार्थना ऋषींनी अग्नीला आणि इंद्राला केलेल्या आहेत.

–(ऋ. १०–८७–१२; ४–४–५; ७–१०४–२४)

यातुधान नरमांसभक्षक असतात. ते मोठ्याने ओरडतात. आणि क्रूर असतात असे वर्णन आढळते. ऋषींनी आपण यातुधान नाही, जर आपण यातुधान असू तर इंद्राने आपल्याला ठार मारावे असे म्हटले आहे.

१ डॉ. रा. ना. दांडेकर – वैदिक दैवतांचे अभिनव दर्शन; पृ. ४४ ते ५१.





' अद्या मुरीय यदि यातुधानो अस्मि यदि वायुस्तप पूरुषस्य । अधा स वीरैर्दशभिर्वि यूया यो मा मोघं यातुधानेत्याह ॥ '

(ऋ. ७–१०४–१५)

तसेच—

' यो मायातुं यातुधानेत्याह यो वा रक्षाः शुचिरस्मीत्याह ।

इन्द्रस्तं हन्तु महता वधेन........ '

डॉ. स. अं. डांगे यांनी यातुधान एक स्वतंत्र जात असावी असे मानले आहे. ते लिहितात– ' अर्थात् । यातुधान म्हणजे अवैदिकांची, (अनार्यांची) जादुगारांची अशी एक जात की, जी कच्चे मांस खाणारी, नरबली देणारी व जादूटोणा करणारी अशी होती असे स्पष्ट दिसते; आणि म्हणूनच वसिष्ठाचा आवण यातुधान नाही हे आवर्जून सांगण्याचा खटाटोप लक्षात येतो. '[१] यातुधान जर स्वतंत्र जात होती असे मानले तर वसिष्ठांना ' मी त्या जातीचा नाही ' असे सांगण्याची आवश्यकता का भासली याचे कारण डॉ. डांगे यानी दिले नाही. ज्याअर्थी वसिष्ठासारख्या ऋषींना देखील इतर लोक यातुधान समजणे शक्य होते. त्याअर्थी यातुधान चेटूक करणारे किंवा संहारक शक्तीने युक्त एवढाच अर्थ घेता येणे शक्य आहे.

ऋत म्हणजे काय हे कळण्यासाठी ' ऋतातून विश्वाचा उगम झाला, ' ' ऋताने राजा वरुण विश्वाचे संरक्षण करतो, ' ' ऋताच्या प्रकाशतंतूंनी विश्व विणले आहे, ' ' सज्जनांचा व देवांचा मार्ग ऋताचा असल्याने या मार्गावर प्रकाशाचे साम्राज्य असते ' इत्यादी ऋग्वेदातील उल्लेख पाहणे आवश्यक आहे. 'ज्या नियमांनी विश्व बळ झाले आहे, विश्वाचे संवर्धन ज्यायोगे होते, देव ज्यांचे स्वतः रक्षण करतात त्यास ऋत म्हणतात. ', ' थोडक्यात म्हणजे विश्वाचा साक्षात् नियम म्हणजेच ऋत होय. '[२] ऋताविषयी ऋग्वेदात खालील उल्लेख आहे. ' ऋताच्या योगाने पाणी विपुल होते. ऋतयुक्त प्रज्ञा पापाचे निवारण करते. ऋतयुक्त श्लोक अमंगलाचे दर्शन घडू देत नाहीत. ऋताची साकाररूपे आल्हादकारक आहेत. ऋताच्या योगाने विपुल धान्य मिळावे अशी स्तोत्यांची इच्छा असते. सूर्यकिरणांचा पाण्यात प्रवेश होतो तो ऋतामुळेच. ऋताने ऋतदेवाची स्तुती करणाऱ्या यजमानास ऋताची प्राप्ती होते. बलप्राप्तीही ऋतानेच होते. (ऋग्वेद–४–२४–८ ते १०)[३]

यावरून ऋत ही अशी शक्ती आहे की जिच्यामुळे विश्वाचा विकास होतो. वेदकाळात संहारक शक्तीला यातु आणि उपयुक्त शक्तीला ऋत म्हणत असत असे दिसते. ज्यामध्ये ऋत असेल ते देव आणि सज्जन आणि जे यातुशक्तीने युक्त असतील ते यातुधान. परंतु प्राचीन काळी या शक्तीचे असे दोन भेद स्पष्ट नसावे. वेदकाळात शक्तीमध्ये उपयुक्त आणि अनुपयुक्त असा भेद करण्यात आला. या दोन्हींचाही समावेश एका यातुशक्ती या शब्दात होऊ शकतो. ही शक्ती संवर्धन करणारी आणि संहारक अशा दोन्हीही प्रकारची असू शकते. जगामध्ये सर्वत्र या शक्तीवर कमी अधिक प्रमाणात विश्वास आहे असे दिसून येते.

यातुशक्ति

यातु म्हणजे काय याचे उत्तर असे सांगता येईल की या सर्व विश्वामध्ये एक शक्ती किंवा द्रव्य भरलेले आहे यालाच यातुद्रव्य किंवा यातुशक्ती असे म्हणतात. या यातुमध्ये आविष्कार घडविण्याची तसेच नवनिर्मितीची शक्ती आहे. नाशकारक व नियामक सामर्थ्यदेखील आहे. यातुशक्ती ही अदृश्य परंतु परिणामरूपाने कळणारी आहे. सर्व सजीव आणि निर्जीव वस्तूमध्ये ती असते. शक्तीचे साम्य लोईने वर्णन केलेल्या 'माना' या शक्तीशी आहे असे म्हणता येईल. ' Mana is said a mother idea of magic '[४] लोईने याचे स्वरूप सविस्तर वर्णिले आहे. कॉडरिंग्टन यांनी ' माना ' या शक्तीविषयी असे म्हटले आहे की माना ही शक्ती भौतिक किंवा शारीरिक सामर्थ्यापेक्षा सर्वतोपरी भिन्न असून ती कधी हितकारक असते तसेच

---

१ डॉ. स. अ. डांगे ' ऋग्वेदातील यातु आणि यातुधान; ' नवभारत जुलै १९६४

२ डॉ. श्रीधर कुलकर्णी – ' नाथांचा भागवत धर्म ' पृ. ३५–३७.

३ कित्ता.

४ Encyclopaedia Britannica, Vol. 14, Page- 626.





कधी बाधक देखील असू शकते. (Mana is a force altogether distinct from Physical power, which acts in all kinds of ways for good and evil, and which is of the greatest advantage to posses or control,) याच शक्तीविषयी लोईने असे लिहिले आहे की– 'ह्या शक्तीचा विद्युतशक्तीप्रमाणे प्राण्यांमध्ये किंवा वस्तूमध्ये उद्भव करता येतो. एका वस्तूमधून दुसरीत तिचे स्थानांतर करता येते. कोणतेही डोळ्यात भरणारे यश माना शक्तीमुळे मिळते तर त्याउलट तिच्या अभावाने किंवा ती क्षीण झाल्यामुळे अपयश येते.'[१] डॉ. मेरॅट यांच्या मतानुसार यातुशक्ती ही एक 'Vagne mystical power' आहे. या शक्तीचे माना या शक्तीशी साम्य आहे. याच शक्तीला जगातील निरनिराळ्या भागात निरनिराळी नावे आढळतात. मॅलागसी लोक यालाच 'हॅसिना' (Hasina) म्हणतात. तर अमेरिकेतील निरनिराळ्या वन्य जमातीमध्ये वॉकन (Wakan), ओरेंडा (Orenda), पोकंट (Pocunt), मॅनिटन (Maniton) अशी निरनिराळी नावे रूढ आहेत. मध्यभारतातील एक आदिवासी जमात अशा शक्तीला 'बोंगा' असे म्हणते. संथाल, मुंडा वगैरे आदिवासी लोक ही शक्ती सर्व वस्तूंमध्ये आहे, फक्त त्याचे प्रमाण कमी अधिक असते असे समजतात. डॉ. मुजुमदार यांनी 'हो' या आदिवासी जमातीचा अभ्यास करून 'बोंगा' या शक्तीविषयी विवेचन केले आहे. त्यांच्या मते आदिवासींच्या धर्मकल्पना याच शक्तीच्या अस्तित्वाच्या कल्पनेभोवती गुंफलेल्या आहेत. यालाच बोंगावाद (Bongaism) असे त्यांनी म्हटले आहे. ते लिहितात –

"The entire religious life of primitive is born out of their belief in a certain ununderstandable, impersonal nonmaterial, and undividualized super natural power which takes abode in all the objects, animate or inanimate that exist in the world. It is more or less beyond the reach of the senses, but is manifested as physical force or such other excellences as man can think of in himself, others and also in objects around him."[२]

गूढ, अकल्पनीय, अशारीर, चैतन्यमय अशा दैवी शक्तीवरल विश्वास हा आदिमानवांच्या धार्मिक जीवनाचा पाया आहे. ही दैवी शक्ती सर्व चराचरात वास करते. ती बव्हंशी मानवाच्या जाणीवांच्या पलीकडे असली तरीही तिचा साक्षात्कार होऊ शकतो, यावरून हे दिसून येते की या सर्व चराचरात एक शक्ती आहे असा विश्वास जगातील सर्व भागांतील लोकात आहे. त्याचे स्वरूप वर वर्णन केलेल्या 'माना' शक्तीप्रमाणेच आहे. काहींच्या मते ही अद्‌भुत शक्ती माना नव्हे. कारण 'माना' प्रमाणे यातुशक्ती (magic) ही चराचरात साठवलेली नसून मंत्र (spell) व विधी (rite) यांनी निर्माण होते म्हणून ती मंत्राशी किंवा विधीशीच संबद्ध असते. म्हणूनच माना आणि यातुशक्ती यातील साम्यभेद खालील प्रमाणे स्पष्ट केला जातो.

'The idea of mana is certainly closely intertwined with the practice of magic, but they are interlacing stemo which spring from different roots.'[३]

मानाविषयक कल्पना सर्व यातुक्रियांशी बरवर गुंफलेली दिसत असली तरी त्या दोहोंचे मूलस्थान भिन्न आहे. दोन्ही शक्ती प्राप्त करून घेण्यासाठी शब्दरूपी मंत्रांची साधना केली जाते. मंत्रसाधनेने माणसांना यातुशक्तीने युक्त बनता येते किंवा एखाद्या विधीची पूर्ती केल्यानंतर ही शक्ती प्राप्त करून घेता येते. भगत, पोतराज, पंचाक्षरी आणि मंत्रयंत्रादिकांच्या साहाय्याने इतरांना व्याधीतून मुक्त करणारी माणसे

१ R. H. Lowie– Cultural Anthropology, Page 305.
२ Majumdar & Madan – Social Anthropology. Page 155–156.
३ Encyclopaedia Britannica Vol. 14, Page 626.

अनुक्रमणिका





अशा प्रकारची असतात. काही माणसे जन्मतःच यातुशक्तीने भरलेली असतात. ही यातुशक्ती संहारकही असू शकते. चेटके, चेटकिणी बाधदृष्टी असलेली माणसे हे संहारक किंवा हानिकारक यातुशक्तीने युक्त असतात.

यातुशक्तीची किंवा यातुद्रव्याची वरील कल्पना आधारभूत धरली म्हणजे सर्व यातुक्रियांचा अर्थ कळतो. समाजामध्ये रूढ असलेले आचार आपण पाहिले तर त्यांच्या मुळाशी हीच यातुकल्पना आहे असे दिसते. आपण यातुशक्ती प्राप्त करण्यासाठी अमुक एक गोष्ट करीत आहोत किंवा मांत्रिक हा विंचू उतरतो किंवा सर्पविष उतरतो म्हणजे तो याच यातुशक्तीला आवाहन करतो हे त्यांना माहीत नसते. मीठ, मिरच्या, हळद, लोखंड, सोने, कवटी, केस, काळा रंग या वस्तु दृष्टिबाधा उतरण्यासाठी तसेच पायरव, सटी, सोवनी बाहेरबाधा इत्यादींवर उपाय करताना वापरण्यात येतात. या वस्तूंमध्ये शक्ती आहे अशी समजूत सर्वत्र आढळते. काही वस्तुचिन्हे त्याप्रमाणे रक्त यामध्ये बाधकारक शक्तींना नष्ट करणारी यातुशक्ती असते अशी देखील समजूत आहे. यासंबंधी वेब्स्टर यांनी सविस्तर विवेचन केले आहे.[१]

यातुक्रिया

आतापर्यंत आपण केलेल्या विवेचनाला सूत्ररूपाने असे सांगता येईल की आज आपण ज्याला निसर्ग किंवा सृष्टी म्हणतो त्याच्यापेक्षा वेगळी परंतु जी या सर्व चराचरात सामावलेली आहे अशी एक शक्ती असते. त्याला यातुशक्ती असे म्हणतात. त्याचे स्वरूप माना या अद्‌भूत शक्तीसारखे असते. निसर्गातल्या काही सजीव आणि निर्जीव वस्तूंमध्ये हितकारक किंवा अहितकारक अशा दोन्ही प्रकारचे सामर्थ्य असते. यातुद्रव्याने आलेले असे सामर्थ्य मुळातच ज्याच्या अंगात आहेत अशी माणसे असतात. त्यांच्याबद्दल समाजात ती शक्ती हितावह असेल तर आदर असतो व ती शक्ती अपायकारक असेल तर भीतीची भावना असते.

काही विद्वानांच्या मते सृष्टीचे नियंत्रण करण्यासाठी काही पद्धती अवलंबिल्यास तसे नियंत्रण शक्य आहे. या कल्पनेवर त्यांची यातुकल्पना आधारलेली आहे. अशा नियंत्रणासाठी ज्या पद्धतीचा व तंत्रांचा अवलंब केला जातो त्याला यातुक्रिया म्हणतात; व यासंबंधीची जी विद्या तिला यातुविद्या असे म्हणतात. यातुविद्या एक तंत्र आहे असे बील्स आणि व्होजर यांचे मत आहे. तो लिहतो–

'Magic is a body of techniques and methods for controlling the Universe, on the assumption that if certain procedures are followed minutely certain results are inevitable. It pre-supposes and orderly universe of cause and effect.'[२]

कीसिंगने यातूची व्याख्या देताना देखील असेच मत व्यक्त केले आहे. तो लिहितो–

'In its technical sense, 'Magic' is a term which summarizes a variety of methods by which man purports to enfluence automatically the course of events by that touch the supernatural. A magical act is a rite carried out to twist nature in a specific way to satisfy human nature.'[३] त्याच्या मते यातुक्रिया म्हणजे अशा कृती ज्यांच्या साहाय्याने मानव मानवेतर किंवा दैवी-शक्तीला वश करून तिच्याकडून आपल्या इच्छेप्रमाणे काम करून घेऊ शकतो.

यातुशक्ती ही एक दैवी शक्ती आहे असे अनेक विद्वानांनी म्हटलेले असले तरी समाजजीवनामध्ये ज्या यातुक्रिया प्रचलित आहेत व पूर्वी होत्या त्यावरून प्रत्यक्ष काही कृतींनी व विधींनी अनुकूल घटना घडवून आणल्या जाऊ शकतात असा विश्वास रूढ होता असे दिसते. यात्वात्मक लोकनृत्ये, पाऊस

१ Webster– Magic : a Sociological study, capter on Evil eye.
२ Beals & Hoider– Anthropology; Page 496.
३ Keesing M. F. – Cultural Anthropology; Page 332.

अनुक्रमणिका





पडावा म्हणून करण्यात येणारे विधी, जमीन पिकावी म्हणून पार पाडण्यात येणारे विधी यांचे स्वरुप पाहिल्यास या क्रियांच्या मागे काही निश्चित तत्त्वे असावीत असे वाटते. याद्दष्टीने प्राचीन काळी लोक भौतिकवादी होते असे म्हणता येईल. प्रा. स. रा. गाडगीळ यांनी नवभारतात लेखमाला लिहून प्राचीन भारतातील भौतिकवाद स्पष्ट केला आहे.[१]

यातुशक्ती प्राप्त करण्यासाठी जे विधी किंवा ज्या क्रिया करण्यात येतात त्यांच्या मुळाशी फ्रेझरने वर्णन केलेले Law of similiarity आणि Law of contact हे सिद्धांत आहेत. सादृश्याचा सिद्धांत आणि संबंधाचा सिद्धांत या दोन तत्त्वांवर आधारित यातुक्रियांचा सविस्तर ऊहापोह प्रस्तुत स्थळी करणे केवळ अशक्य आहे. सादृश्याच्या सिद्धांतावर (Law of similiarity) आधारित यातुक्रियांना सादृश्यानुगामी यातुक्रिया (Homeopathic magic) आणि संबंधाच्या सिद्धांतावर (Law of contact) आधारित यातुक्रियेला संबंधानुगामी यातुक्रिया (contagious magic) असे म्हणतात. समाजजीवनामध्ये प्रचलित असलेल्या आचार-विचारांचे, रूढींचे, विधींचे स्वरुप सूक्ष्मपणे पाहिले असता असे आढळून येते की तेथील समाजजीवनावर यातुकल्पनेचा आणि उपरिनिर्दिष्ट यातुक्रियांचा प्रभाव आहे. या प्रभावाची स्पष्ट अशी जाणीव आहे असे मात्र आढळत नाही.

यातुक्रियामध्ये मंत्र, तंत्र आणि विधी यांचा समावेश असतो. मंत्र-तंत्रांचा प्रभाव पडण्याच्या मुळाशी तीन प्रकारच्या क्रिया मानल्या जातात. यांची चर्चा फ्रेझरने वर उल्लेखिलेल्या दोन तत्त्वांच्या आधारावर केली आहे.

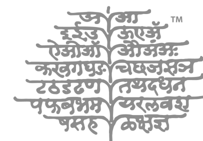
'Magic involves two basic assumptions : First, that like produces like, or that an effect resembles its cause, and second, that thinks which have once been in contact with eachother continue to act on eachother at a distance, even after the physical contact has been served.'[२]

परस्परांशी एकदा संबद्ध असून नंतर विलग झालेल्या वस्तूंत एक अदृश्य संबंध कायमच राहतो. अशा समजुतीचा आधार घेऊन केलेली क्रिया हिलाच संबंधानुगामी यातुक्रिया असे म्हणतात. उदा. एखाद्या माणसाला अपाय करावयाचा असल्यास त्याचे नख, केस वगैरे मिळवून त्यावर मंत्र टाकल्याने त्याच्यावर परिणाम होतो. बाळाचे जावळ, दुपटी, याला त्याची आई जपते याच्या मुळाशी हीच समजूत असावी. याप्रमाणेच इतर अनेक आचारविचारांचे स्पष्टीकरण करता येते.

---

१ नवभारत.

२ James Frazer – The Golden Bough– (Vol. 1 Page 11)





श्री. सेतुमाधवराव पगडी

शहाजीराजे आणि मोगल : १६३०–१६३६ (पूर्वार्ध)

[बादशहानाम्यावरून]

इ. स. १६३० च्या नोव्हेंबर महिन्यात शहाजीराजे हे शेवगाव मुक्कामी मोगलांना मिळाले. मोगल सेनापती आजमखान हा त्यावेळी खानजहान लोदी आणि दर्याखान या बंडखोरांचा पाठलाग करीत शेवगावला आला होता. तोपर्यंत ते दोघे बंडखोर वैजापूर लासूर-मार्गे दौलताबादेकडे निघून गेले. त्यांचा पाठलाग न करता आजमखान हा दक्षिणेकडे वळला. शहाजीला बरोबर घेऊन तो धामणगाव (पाथर्डी तालुका) जामखेड, तळंगी ही स्थळे घेत धारुरजवळ वांजरा नदीच्या काठी आला. तेथून त्याने शहाजीला जुन्नर आणि संगमनेर या जिल्ह्याचे महाल जप्त करण्यास पाठविले. त्या कामगिरीत तो पुढील दोन तीन महिने गुंतला होता. १६३१ च्या मार्च महिन्यात शहाजीला नाशिक येथे राहाण्यास बादशहाने आज्ञा केली. बादशहानामा खंड पहिला पान ३६७ वर पुढील मजकूर आहे. (१७ मार्च १६३१)

" पाच रमजान (१०४१ हिज्री), ख्वाजा अबुल्हसन हा आपल्या हाताखालच्या माणसांबरोबर नाशिक येथे राहिला होता. तेथील रयत परांगदा झाली होती. तिला कौल देण्यात आल्यामुळे ती आपापल्या घरी परत आली. फौजांच्या हालचालींनी आणि दुष्काळामुळे तो प्रांत उध्वस्त झाला होता. तो पुन्हा आबाद होऊ लागला. सरबरखान, शर्जाराव व इतर दक्षिणी हे मोगलांच्या चाकरीत शिरले होते. ख्वाजा अबुल्हसनने त्यांना त्या प्रांतात जहागिरी दिल्या. शहाजहानने अबुल्हसनला आज्ञा केली की शहाजीला बोलावून त्याला नासिकमध्ये ठेवावे आणि स्वतः शहागडकडे रवाना व्हावे. अबुल्हसनने त्याप्रमाणे शहाजीला लिहिले. ज्या दक्षिणी लोकांना नाशिक प्रांतात जहागिरी मिळाल्या होत्या त्यांना तेथेच ठेवले आणि तो शहागडकडे रवाना झाला.

गाळण्याचा किल्ला

यानंतर शहाजीचा उल्लेख येतो तो बादशहानाम्याच्या पान ४४२ वर. ही हकीकत १०४२ हिज्रीच्या दोन रबिउस्सानीची आहे. तीत म्हटले आहे. (सात आक्टोबर १६३२)

मलिक अंबरचा मुलगा फत्तेखान याने निजामशहाला परलोकास धाडले (आक्टोबर-नोव्हेंबर १६३१) गाळण्याचा किल्लेदार याने बंड करून किल्ला मजबूत राखण्याचा तो प्रयत्न करू लागला. शहाजीशी संपर्क साधून गाळण्याचा किल्ला त्याला देण्याचा महमूदखानाने विचार केला. शहाजीने बादशहाविरुद्ध बंड केले होते आणि नाशिक, त्र्यंबक, संगमनेर, जुन्नर इत्यादीपासून कोकणपर्यंतचा मुलख त्याने आपल्या ताब्यात आणला होता. निजामशहाच्या कुटुंबांतील माणसे त्या प्रांतातील एका किल्ल्यात नजरकैदेत होती. त्यापैकी एकाला कैदेतून काढून आपल्या ताब्यात घेतले (ऑगष्ट १६३२) आणि तो (शहाजी) स्वतंत्रपणे वागू लागला. खानजमान हा आपल्या बापातर्फे नायब म्हणून दख्खन, वऱ्हाड व खानदेश येथे सुभेदारीचे काम पहात होता. त्याला महमूद खानाच्या मसलतीची बातमी कळली. त्यानें गाळण्याहून जवळ असलेल्या ललंग या किल्ल्याचा किल्लेदार मीर कासिम हरवी याला पत्र लिहिले की तुम्ही महमूदखानाला बादशाही नोकरीत येण्यासाठी प्रवृत्त करा आणि शहाजीच्या हातात किल्ला जाऊ देऊ नका. मीर कासिमने महमूद-खानाचे मन वळविले. खानजमानने एक आश्वासन पत्र अजममन्सबदाराच्या हस्ते महमूदखानाकडे पाठविले. महमूदखानाने किल्ला ताब्यात देण्यासाठी म्हणून शहाजीची माणसे बोलाविली होती. त्यांना त्याने परत पाठविले आणि किल्ला मोगलांच्या हवाली केला. त्याच्या जागी जाफरबेग बलूच याची किल्लेदार म्हणून नेमणूक झाली."

मोगल दौलताबाद घेतात.

मोगलांनी १६३३ च्या जून मधे दौलताबादचा किल्ला घेतला बादशहानाम्यात या वेळ्याची हकीकत पान ४९६ पासून ५३२ पर्यंत देण्यात आली आहे. विजापूरकर, निजामशाही सरदार आणि शहाजी यांनी मोगलांना निकराने प्रतिकार केला. या हकीकतीतील शहाजीचे उल्लेख पुढीलप्रमाणे आढळतात.

पान ४९६ 'मलिक अंबरचा मुलगा फत्तेखान याने आपला मुलगा अब्दुलरसूल याला बरोबर खंडणी देऊन





बादशहाकडे पाठविले. फत्तेखानाच्या जहागिरीचे कांही महाल होते. ते शहाजहानने त्याच्याकडून काढून घेऊन शहाजीला दिले होते. फत्तेखानाच्या विनंतीवरून बादशहाने ते शहाजीकडून काढून पुन्हा फत्तेखानाला दिले. (ही हकीकत नोव्हेंबर डिसेंबर १६३१ ची होय). यावर शहाजी चिडून विजापूरकरांना जाऊन मिळाला. आदिलशहाने शहाजीच्या मदतीला आपली एक लष्करी तुकडी दिली. हेतु हा की दौलताबादेचा किल्ला फत्तेखानाकडून हिसकावून घ्यावा. फत्तेखानाने महाबतखानाला (मोगल सुभेदार) लिहिले की शहाजी याने धामधूम सुरू केली आहे. आणि तो माझ्यावर विजापूरचे लष्कर घेऊन येत आहे. किल्ल्यात रसदेचा साठा नाही. त्यामुळे किल्ला हातचा जाईल. तुम्ही लवकर येऊन मला या लोकांच्या (शहाजी व विजापूरकर) यांच्या तावडीतून सोडवाल तर हा किल्ला मी तुमच्या हवाली करून बादशहाच्या आश्रयाला येईन. खानखानान महाबतखान याने खानजमानला पुढे रवाना केले आणि तो १०४२ हिज्रीच्या एकोणतीस जमादिलखानीला (३१ डिसेंबर १६३२) त्या दिशेने रवाना झाला. खानजमान खडकीच्या वाटेवर एक मजल पोहोचून सैन्याची तयारी करू लागला. त्याने आपले भाऊ लहरास्प आणि दिलेरहिंमत यांना आघाडीवर ठेवले. उजव्या डाव्या फळीवर जगराज (बुंदेला), खेळोजी भोसले, मुर्तुजाखान, आणि आतिशखान यांना ठेवण्यात आले. पिछाडी सांभाळण्याचे काम खानजमानचा मुलगा शुक्रुल्लाखान आणि मुबारिजखान याजकडे देण्यात आले. आघाडीचे पथक फुलंब्रीचा घाट ओलांडून जाऊ लागले. तो बातमी आली की शहाजी भोसले आणि विजापूरकर समोरचा रस्ता रोखून आहेत. खानजमान हा सगळे सैन्य घाट चढून येईपर्यंत तेथेच थांबला. सगळे सैन्य येऊन पोहोचल्यावर तो पुढे रवाना झाला. विजापूरचा सेनापति रणदुल्ला हा तीनचार हजार स्वार घेऊन डावीकडे वळला. शहाजी व मंबाजी हे सुमारे चार हजार स्वार बरोबर घेऊन समोर उभे टाकले. मोगलांच्या आघाडीने त्यांच्यावर हल्ला करून त्यांना खडकीच्या तलावापर्यंत पळवून लावले. रणदुल्लाखान हा मोगलांच्या डाव्या फळीवर चालून आला. तेथे तो मुर्तुजाखान आणि आतिशखान यांच्या बरोबर लढू लागला. खानजमान हा सत्रसाल आणि इतर यांना बरोबर घेऊन आपल्या सरदारांच्या मदतीला धावला. शत्रुसैन्याचा पाचसहा कोसपर्यंत पाठलाग करण्यात आला. मोगल सैन्याने खडकीपासून दोन कोसावर सांगी (सांगवी ?) या खेड्यात तळ दिला.

हे पाहून विजापूरकरांनीं फत्तेखानाशी वाटाघाटी सुरू केल्या.

(१६३३)

शेवटी ठराव हा झाला की दौलताबादेचा किल्ला फत्तेखानाकडे राहावा. विजापूरकरांनी किल्ल्यात रसद पोहोचवावी आणि याशिवाय फत्तेखानाला तीन लाख होन नगद द्यावे. हा ठराव झाल्यावर फत्तेखान आणि विजापूरकर एक झाले. आदिलशहाने किल्ल्यात रसद पोहोचविण्याची खटपट सुरू केली. महाबतखान त्यावेळी जफरनगर- (जाफ्राबाद) ला होता. त्याने खानजमानला लिहिले की फत्तेखानाने ज्या अर्थी करारभंग केला आहे त्याअर्थी दौलताबादेस वेढा घालावा. विजापूरकरांचा मोड करून किल्ला जिंकून घेण्याचा प्रयत्न करावा. त्यापूर्वी प्रथम गोष्ट करावयाची ती ही की रणदुल्लाखान आणि शहाजी हे निजामपुर येथे आणि दौलताबादेच्या परिसरात राहून किल्ल्यात रसद पोहोचविण्याची तयारी करीत आहेत त्यांना तेथून काढून लावावे. खानजमानने स्वतः तेथे पोहोचून जाण्यायेण्याच्या वाटा रोखून धराव्या आणि धान्याची आयात होऊ देऊ नये. यावर फत्तेखान शरण येऊन निष्ठेने वागण्याचे कबूल करीत असेल तर त्याला बादशाही कृपेची आश्वासने द्यावी. नाहीतर किल्ला जिंकून घेण्याच्या मागे लागावे.

यानंतर खानजमान हा तातडीने निजामपूरला आला आणि त्याने शत्रूला तेथून काढून लावले. विजापूरतर्फे रणदुल्लाचा चुलता खैरियतखान हा सहाशे स्वार घेऊन फत्तेखानाच्या मदतीसाठी किल्ल्यात दाखल झाला. फत्तेखानाने किल्ला लढविण्याची तयारी सुरू केली.

१०४२ च्या शाबान महिन्याच्या बारा तारखेस (अकरा फेब्रुवारी १६३३) विजापुरकरांचे एक पथक मोगल छावणीजवळ येऊन ठेपले. मोगल लष्कर तयार होईपर्यंत खानजमानने खेळोजी (भोसले), मालोजी (भोसले), भिकोजी (विठोजी जाधव ?) व यशवंतराव

व इतर दक्षिणी सरदारांना विजापूरकरांविरुद्ध पाठविले. विजापूरकरांनी पळाल्याचे नाटक करून या सरदारांना आपल्याकडे ओढले. तोपर्यंत खानजमान हा खेळोजी आणि त्याचे सहकारी यांच्या मदतीला धावून आला. शत्रूला सुमोर तीन कोसपर्यंत मागे हटविण्यात आले. दौलताबादेला वेढा घालण्यासाठी खानजमानने निजामपुर येथे आपला तळ दिला. त्याने आपले भाऊ लहरास्प, आणि दिलेरहिंमत, मुलगा शुकुल्ला आणि महाबतखानाचे अधिकारी यांना खडकीच्या वाटेवर असलेल्या मेमता या गावाकडे पाठविले. किल्ल्याच्या मागे नागझरी नावाचे स्थळ आहे तेथे त्याने विक्रमाजित ऊर्फ जगराज बुंदेला याची नेमणूक केली. या दोन्ही स्थळांवर मोर्चे उभे करण्यासाठी त्याना सांगण्यात आले.

हे ऐकल्यावर महाबतखान हा जफरनगरहून दौलताबादेकडे येण्यास निघाला. त्याच्या सैन्यात पृथ्वीराज राठोड होता. आघाडीला नसीरीखान, आणि पिछाडीला उदाजीराम आणि त्याचे भाऊ होते. महाबतखान हा खडकीवरून कूच करीत शाबान महिन्याच्या शेवटच्या दिवशी खानजमानाला येऊन मिळाला. दुसऱ्या दिवशी सकाळी तो निजामपूर येथे निजामशहाच्या वाड्यात येऊन राहिला. नागझरीच्या दरवाजाजवळ फत्तेखानाचा वाडा होता तेथे जगराजने मुक्काम केला. निजामपुरच्या दरवाजावर टेहळणी करण्याचे काम खानजमानकडे देण्यात आले. पैठण दरवाजाकडे नसीरीखानाला धाडण्यात आले. खानजमानचा भाऊ दिलेर हिंमत कागजीपुऱ्याकडे पाठविण्यात आले. हे गांव कतलूच्या हौदाजवळ असून येथे उत्कृष्ट कागद तयार होतो. कागजीपुऱ्याजवळ तोफा चढविण्यात आल्या. त्यांच्यावर लहरास्पला नेमण्यात आले.

खानजमान बरोबर पांच हजार स्वार देण्यात आले आणि त्याला सज्ज राहाण्यास सांगण्यात आले. कोणत्याही मोर्च्यावर कुमकेची गरज भासली की खानजमानने तेथे कुमक करावी असे ठरले. अशा रीतीने मोगलांनी किल्ल्याला वेढले. सुरुंग तयार करणे, बोगद्यासारखे सुरक्षित मार्ग तयार करणे (कूचाये सलामत) इत्यादि कामे मोगल सैनिक करू लागले.

फत्तेखानाने निजामशहाला (मरहूम निजामशहाच्या मुलाला) कालाकोट मधे ठेवले. तो स्वतः महाकोटात राहिला. सैनिकांना अंबरकोट (दौलताबाद गांवाची तटबंदी) येथे तैनात करण्यात आले. किल्ल्यावरून मोगलांवर मारा होऊ लागला. मोगल सुरुंग लावण्याची तयारी करू लागले. त्यासाठी ते रोज पुढे पुढे सरकत होते.

याकूतखान मोगलांना सोडून जातो

या सुमारास याकूतखानाने निजामशहाला मदत करण्याचे ठरविले. त्याचे सैनिक किल्ल्यात रसद आणि शस्त्रास्त्रे पोहोचविण्याचा प्रयत्न करू लागले. पण महाबतखानाच्या तत्परतेमुळे त्याचा प्रयत्न यशस्वी झाला नाही. यामुळे भयभीत होऊन याकूतखान हा विजापूरच्या सैन्याला जाऊन मिळाला.

रमजान महिन्याची चौदा तारीख (पंधरा मार्च १६३३) रणदुल्लाखान आणि त्याचे सहकारी हे मोगलाच्या लष्करानजीक आले. त्यांच्याबरोबर धान्याच्या गोण्या असलेले चारशे बैल होते. विजापूरकरांचा सरदार खैरियतखान हा किल्ल्यात अंबरकोट येथे तैनात होता. किल्ल्यात रसदेची टंचाई असल्यामुळे फत्तेखानाकडून खैरियतखानाला धान्य मिळण्यात अडथळा येऊ लागला. म्हणून किल्ल्यात रसद पोहोचती करावी असा विजापूरकरांचा बेत होता. महाबतखानाने, लहरास्प, उदाजी राम, बहादुरजी (जाधव) आणि जगराजबुंदेला यांची शत्रूची रसद हस्तगत करण्याच्या कामावर नेमणूक केली. उभय पक्षात बाण आणि बंदुका चालू लागल्या. मध्यरात्रीच्या सुमारास रणदुल्ला, फरहाद, बहलोल, शहाजी हे सुमोर चार हजार सैन्यासहित खानजमानच्या तळावर चालून आले, तळाचे रक्षण करण्यासाठी खानजमान याने रावसत्रसाल याला नेमले होते. खानजमान हा स्वतः मोर्च्यावर गेला होता. रावसत्रसाल आणि त्याचे सहकारी यांनी बहलोलचा पुतण्या आणि त्याचे सहकारी यांना तळावरून घालविले.

तीन दिवसानंतर शत्रुसैन्य पुन्हा मोगल छावणीपाशी आले. महाबतखानाने बजावले की या प्रदेशात टेकड्या आणि खोल खड्डे आहेत. मोगल सैन्याने आपल्या जागी सज्ज राहावे. शत्रुसैन्य पुढे चालून येईपर्यंत आपण पुढे होऊ नये. यामुळे शत्रुसैन्य निजामपुर गांवाजवळ गेले. तेथे रणदुल्लाखान आणि याकूतखान होते. याकूतखान म्हणाला " रोज मोगल लष्कराजवळ





जाऊन काही बाण फेकून येणे यात काय प्रतिष्ठा आहे. मोगल अधिकारी आपल्या तळावर स्वस्थचित्त होऊन असतील त्यावेळी माझा नातू आणि रणदुल्ला यांनी त्यांच्यावर हल्ला चढवावा." त्याप्रमाणे त्यांनी दुपारच्या वेळी दिलेरहिंमतच्या छावणीवर हल्ला केला. दिलेरहिंमत त्यांच्याशी लढू लागला. या सुमारास विजापुरच्या सैन्यातून एक स्वार पुढे झाला आणि त्याने पृथ्वीराज राठोड याला युद्धाचे आव्हान दिले. पृथ्वीराजने आपल्या समशेरीने त्याला परलोकास धाडले. हे पाहून विजापूरकरांचे सैन्य निर्धाराने पुढे चालून आले. दिलेरहिंमत हा त्यांचा प्रतिकार करू लागला. याच वेळेस लहरास्प हा पृथ्वीराजाच्या मदतीस येऊन पोहोचला. लढाईनंतर शत्रुसैन्याने पळ काढला.

मोगल सैन्यासाठी वीस हजार बैलावर गोण्या लादून जफरनगर येथे रसद तयार ठेवण्यात आली होती. पण शत्रुसैन्य चहूकडे पसरले असल्यामुळे जफरनगरहून माणसे निघू शकेनात. महाबतखानाने जफरनगरचा ठाणेदार तुर्कमानखान याला लिहिले की तुम्ही रसद घेऊन इकडे या तुमच्या संरक्षणासाठी इकडून सैन्य पाठविण्यात येईल. तुर्कमानखानाकडून पत्र आल्यावर महाबतखानाने मुबारिजखान, रावदूदा, अहमदखान नियाजी, व नजर बहादुर खेशगी यांना जफरनगरकडे पाठविले.

याच सुमारास बातमी आली की तुर्कमानखानाबरोबर येणारी रसद अडविण्यासाठी, शहाजी, बहलोल, फरहाद, आणि याकूत हबशींचा नातू हे जफरनगर (जाफराबाद) कडे रवाना झाले आहेत. महाबतखानाने खानजमानला सांगितले की तुम्ही मोर्च्याची नीट व्यवस्था लावून, तुर्कमानाच्या मदतीस जा. खानजमालने मोर्च्यांची व्यवस्था केली आणि राव सत्रसालला बरोबर घेऊन तो निघाला. तो खडकीला येऊन पोहोचला तेथे त्याला सांगण्यात आले की शत्रूचे सुमारे पाच हजार सैन्य चिकलठाण्यापाशी जमा झाले आहे. ते खानजमानवर चालून आले. दुपारच्या तीन-प्रहरापासून रात्रीच्या दोन घटकांपर्यंत लढाई चालू होती. यानंतर शत्रुसैन्य चिकलठाण्याच्या बागेकडे परतले. दुसऱ्या दिवशी खानजमाल जफरनगरकडे निघाला. शत्रुसैन्य खडकीकडे परतले. खानजमान हा बन या गावी तुर्कमानखानाला जाऊन मिळाला.

खानजमान आणि विजापूरकर यांच्यातील लढाईची हकीकत ऐकून महाबतखानाने दिलेरहिंमतला त्याच्या मदतीसाठी पाठविले. दिलेरहिंमतबरोबर हजार बाराशे स्वार असून बहादुरजी (जाधव), राजा पहाडसिंग बुंदेला, सय्यद अलावल बारा, तिलोकचंद, जाफर नज्मसानी, व इतर सरदार होते. ही तुकडी खडकीजवळ आली. तेथे त्यांना शत्रुसैन्य दिसले. उभयपक्षात थोडीशी चकमक झाली. यावेळी शत्रूचा सरदार बहलोल याने विचार केला की महाबतखानाचे सैन्य पांगले आहे (खानजमान, दिलेरहिंमत हे जफरनगरच्या वाटेवर होते) अशावेळी आपण दिलेरहिंमतशी लढण्याच्या भरीस न पडता सरळ दौलताबादेकडे जावे आणि मोगल छावणीचे काय नुकसान करता येईल ते पाहावे. हा विचार करून तो दिलेरहिंमतशी लढण्याचे टाळून दौलताबादेकडे निघाला. दिलेरहिंमत हा खानजमानला जाऊन मिळाला. पण खानजमानला शत्रूच्या हेतूविषयी शंका आली. त्याने दिलेरहिंमतला सांगितले की शत्रू दौलताबादेकडे धामधूम उडविण्याचा संभव आहे तर तुम्ही तावडतोब महाबतखानाला जाऊन मिळा. मी रसद सुरक्षितपणे आणतो. दिलेरहिंमत तेथून निघाला. आणि रात्र संपेपर्यंत महाबतखानाला जाऊन मिळाला. शत्रूचा बेत फसला. खानजमानने रमजान (१०४२ हिज्री) महिन्याच्या २१ तारखेस महाबतखानाच्या छावणीत रसद आणून पोहोचती केली.

तेवीस रमजान रोजी (चोवीस मार्च १६३३) खेळोजी (भोसले), पंचहजारी मन्सबदार हा याकूत (हबशी) प्रमाणे मोगलांना सोडून निघून गेला. मालोजी आणि परसोजी (भोसले) हे बंधू मोगलांपाशी राहिले. खानखानान (महाबतखान) याने त्यांना खिलतीचे पोशाख, हत्ती, घोडे आणि रोख रक्कम दिली.

सत्तावीस रमजान (अठ्ठावीस मार्च १६३३)

रमजान महिन्याच्या सत्तावीस तारखेस दखनी (विजापूरकर, शहाजी वगैरे) पाच हजार स्वारानिशी मोगलांच्या छावणीजवळ आले. आणि खानजमान, उदाजीराम, राव सत्रसाल, आणि दिलेरहिंमत यांच्या मोर्च्यावर बाण फेकू लागले. त्यांच्यापैकी अडीच हजार स्वार उपरखटक्यावर आले. त्यांचा बेत असा होता की मोगल दक्षिण्यांशी लढू लागले, की संधी साधून बरोबर





आणलेली रसद किल्ल्यात पोहोचवावी. महाबतखानाने मोगलांना ताकीद केली की तुम्ही जागचे हलू नका. तुम्हाला युद्धात ओढून शत्रू त्याचवेळी किल्ल्यात रसद पोहोचवील.

या सुमारास रणदुल्ला, याकूत हबशी आणि याकूत (विजापूरच्या सैन्याचा) हे लोक आपल्या पथकांसहित उपरलटक्यावर आले होते; किल्ल्याला लागून औराशदरी आहे. तिकडे त्यांनी पथके पाठविली. बाहेरून येत असलेली रसद किल्ल्याच्या तटापर्यंत आणण्याचे काम त्या पथकांना देण्यात आले. मोगलांनी दरीकडे जाण्याच्या घाटीत तट बांधला होता. त्याला लागूनच मुर्तुजाखान आणि सय्यद अलावल यांचा मोर्चा होता. तटापाशी उभे राहून ते शत्रूवर बाण आणि बंदुका यांनी हल्ले करू लागले. नसीरीखान आणि पहाडसिंग बुंदेला यांनी त्यांच्याकडे कुमक पाठविली. खानजमानतर्फे अहमदखान नियाजी हा बंदुकच्यांचे पथक घेऊन आला. मोगलांची ही तयारी पाहून शत्रुसैन्य घाबरले. किल्ल्याच्या जवळ डोंगरमाथ्यावर मुर्तुजाखान आणि जगराजबुंदेला यांचे मोर्चे होते. तेथे डोंगरमाथ्यावर शत्रूने किल्ल्यात पोहोचविण्याचे धान्य ठेवले होते. शत्रूने धान्याची पोती डोंगराच्या खाली फेकून दिली. किल्ल्यातील लोक बाहेर पडून सुलभपणे धान्य आत नेऊ शकतील असा त्यांचा अंदाज होता. किल्ल्यातून खैरियतखान हा धान्य नेण्यासाठी म्हणून बाहेर पडला. तो जगराजच्या मोर्च्याजवळ आला. महाबतखानाने जगराजला सांगून धाडले की मोर्चे सांभाळा आणि धान्य किल्ल्यात जाऊ देऊ नका. जगराजने शत्रूवर हल्ला करून त्यांना किल्ल्याकडे पिटाळले आणि धान्य ताब्यात घेतले. खानजमानशी लढत असलेले शत्रुसैन्यही पळून गेले. खानजमानचा मुलगा शुक्रुल्ला याची आणि बहलोलची लढाई जुंपली. या लढाईत मोगलांतर्फे महेशदास राठोड (दलपतरायचा मुलगा) चा जावई जगन्नाथ हा लढत असताना मारला गेला. शत्रुसैन्याचा बहलोल हा फजीत पावून पळून गेला.

याच सुमारास उदाजीराम पंचहजारी मनसबदार हा मरण पावला. त्याचा मुलगा जगजीवन हा वयाने लहान होता. तरीही महाबतखानाने त्याला तीन हजार जात आणि दोन हजार स्वार अशी मनसब देण्याची व्यवस्था केली.

सहा शव्वाल (सहा एप्रिल १६३३)

शत्रूचे बाजारबुणगे मोगलांच्या छावणीपासून जवळ होते. ते लुटण्यासाठी महाबतखानाने खानजमान, नसीरीखान, आणि इतर सरदार यांना पाठविले. खानजमान, राव सत्रसाल, आणि राव कर्ण हे सैन्याच्या मध्यभागी राहिले. आघाडीला दिलेरहिंमत होता. डाव्या उजव्या फळीला मुबारिजखान, अहमदखा नियाजी, अहदाद महंमद, नसीरीखान हे होते. हे सैन्य तीनचार कोस पुढे चालून गेले. तो उजवीकडून शत्रुसैन्य येताना दिसले. त्यांच्याशी न लढता मोगल हे अहल व अमल या गावांकडे वळले. कारण तेथे शत्रूचे बाजारबुणगे होते. मोगलांनी शत्रूचा तळ लुटला आणि त्याला पराजित करून ते परत फिरले.

सात सव्वाल (सात एप्रिल १६३३)

दुसऱ्या दिवशी फत्तेखान हा किल्ल्याच्या खडकी आणि पैठण दरवाजापाशी आला. किल्ल्यातील खिंडीतून त्याने पथके पाठविली. मोगल जेथे सुरुंग लावण्याच्या तयारीत होते. तेथील मोर्च्यांवर हल्ले करून सुरुंगाची व्यवस्था मोडून टाकावी असा त्याचा बेत होता. मोगलांनी फत्तेखानाच्या सैनिकांवर हल्ला करून त्यांना पिटाळून लावले. फत्तेखानाला नामुष्कीने किल्ल्यात परत जावे लागले.

काही दिवसांपासून मोगल छावणीत रसद आली नव्हती महाबतखानाने खानजमानला रसद आणण्यासाठी बाहेर पाठविण्याचे ठरविले. नसीरीखानाला छावणीपाशी ठेवण्यात आले. छावणीतून ये जा करणाऱ्यांना गनिमांपासून उपसर्ग होऊ देऊ नये हा महाबतखानाचा हेतु होता. खानजमान छावणीतून रवाना झाला. नसीरीखान हा छावणीजवळील टेकडीवर राहिला. खानजमानच्या रवाना होण्याची बातमी ऐकून शत्रू लहरास्प आणि दिलेरहिंमत यांच्या दिशेने निजामपूरकडे चालून गेले. नसीरीखान हा लहरास्प आणि दिलेरहिंमत यांना जाऊन मिळाला. रणदुल्ला आणि इतर सरदार पळून गेले. खानजमानने संध्याकाळपर्यंत रसद छावणीत पोहोचविली.

नऊ शव्वाल (नऊ एप्रिल १६३३)

खानजमानच्या मोर्च्याजवळचा सुरुंग तयार झाला. त्याच्यात दारू भरण्यात आली. असे ठरले की राजा

अनुक्रमणिका





पहाडसिंग, नजर बहादुर ख्वेशगी, राजा सारंगदेव, सय्यद अलावल बाऱ्हा, किशनसिंग, बदनसिंग बहदूरिया, जम्मूचा जमीनदार संग्राम, नजरबेग औरंग, आणि योलम बहादुर यांनी तयार होऊन उत्तररात्री खानजमानच्या मोर्च्यापाशी जमावे, सकाळी सुरुंग उडवावा आणि तटाला खिंडार पडले कीं मोगलांनी किल्ल्यात प्रवेश करावा. रात्र संपण्यास एक घटिका अवकाश होता. मोगल सैनिक आणि सरदार अद्याप जमले नव्हते तोच सुरुंग उडविण्यात आला. अठ्ठावीस गज तट, आणि बुरुजाचा बारा गज भाग उडाला. किल्ल्यांत जाण्यास मोठी वाट मिळाली. पण मोगल सैनिक तेथे नसल्याने किल्ल्यात कोणी घुसले नाही. तोपर्यंत किल्ल्याच्या बाहेर असलेले शत्रुसैन्य मोगलांशी लढण्यास तयार होऊन आले. त्यांच्याशी लढण्यासाठी महाबतखानाने खानजमानला नेमले. इकडे किल्ल्यांतील सैन्य तटावर उभे राहिले आणि त्याने मोगलावर बाण आणि गोळे यांचा वर्षाव सुरू केला. त्यामुळे मोगल सैनिक मोर्च्याचा आश्रय घेऊ लागले, त्यांना किल्ल्यात प्रवेश करता येईना. महाबतखानाने विचार केला की आपण स्वतः पाय उतारा होऊन किल्ल्यात शिरावे. नसीरीखानाने सांगितले की सरदारांनी असे करणे हे मसलतीच्या विरुद्ध आहे. मी स्वतः किल्ल्यात जातो. यावर महाबतखानाने महेशदास राठोड याला त्याच्या बरोबर दिले. लढाई मोठ्या निकराची झाली. अनेक लोक जखमी झाले. कांही माणसे मारली गेलीं. मोगलातर्फे उजवी कडून नसीरीखान आणि नजरबहादुर आणि डावी कडून राजा पहाडसिंग, राजा सारंग देव, सय्यद अलावल, किशनसिंग व बदनसिंग बहादूरिया, आणि संग्राम वगैरे चालून गेले. आणि किल्ल्यात घुसले. किल्ल्यांतील खैरियतखान वगैरे तल्वारींनी आणि कट्यारीनी निकराने लढले, पण त्यांचे कांही चालले नाही. शेवटी ते महाकोटच्या खंदकात जाऊन लपले. महाबतखानाने आता महाकोट घेण्याचा प्रयत्न सुरू केला. यासाठी त्याने नसीरीखान आणि राजा पहाडसिंग यांची पथके नेमली. शेरखानाची मुलें आणि संग्राम व इतर मन्सबदार यांना वेढ्याचे काम देण्यात आले. किल्ल्याच्या बाहेर खानजमानाने शत्रूला पळवून लावले होते. तो छावणींत परत आला.

अंबरकोटमध्ये महाकोटच्या दरवाजला लागून याकूत हबशीचा वाडा होता. दुसऱ्या दिवशी महाबतखान तेथे येऊन उतरला. तेथील मोर्चे सांभाळण्याचे काम मालोजी (भोसले), आणि जगजीवन (उदाराम) यांना देण्यात आले. अंबरकोटच्या बाहेर खानजमान, नसीरीखान, मुबारिजखान, राव सत्रसाल आणि राव कर्ण यांनी आपापले मोर्चे सांभाळावे असे ठरले. शत्रुपक्षातील रणदुल्लाखानाने बेत केला की याकूत (हबशी), बहलोल, फरहाद, खेळोजी (भोसले) आणि इतर सरदार यांना वऱ्हाड तेलंगण या प्रांताकडे पाठवावे. तिकडे ते धामधूम करतील. आणि मोगलांना येणारी रसद आणि खजिना ही अडवून धरतील त्यामुळे मोगलांचे वेढ्याचे काम अडचणीत पडेल असा रणदुल्लाखानाचा अंदाज होता. महाबतखानाला हा बेत कळला.

शव्वाल महिन्याच्या चवदा तारखेस (चवदा एप्रिल १६३३) महाबतखानाने शत्रूच्या या मसलतीचा बंदोबस्त व्हावा म्हणून खानजमान, राव सत्रसाल, आणि राव कर्ण याची नेमणूक केली.

सतरा शव्वाल (सतरा एप्रिल १६३३) रणदुल्लाखान आणि शहाजी हे तीन हजार स्वारानिशी मोगल छावणीजवळ आले. त्यांच्या बरोबर सुमारे तीन हजार माणसे डोक्यावर धान्य घेऊन आली होती. रणदुल्लाखान आणि शहाजी यांनी धान्य बरोबर देऊन स्वार, पायदळ, मालाइत, तीरंदाज, आणि बंदुकची यांना पुढे पाठविले. किल्ल्यात शेर हाजीच्या खिंडीच्या (खिडकी) समोर खंदक होता. तेथे धान्य टाकावे असे ठरले. किल्ल्यातील लोक उपासमारीमुळे मेलेल्या जनावरांची कातडी खाऊ लागले होते. त्यांना धान्य मिळावे हा रणदुल्लाखान आणि शहाजी यांचा हेतु होता.

महाबतखानाने प्रथमपासून नसीरीखान, मालोजी, रावदूदा, आणि पृथ्वीराज यांना खंदकाच्या बाहेर तैनात केले होते. महेशदास आणि त्याचे रजपूत सैनिक हे खंदकाच्या आत राहिले. शत्रूचे सैनिक खंदकाजवळ येऊन पोहोचताच मोगलांनी खंदकाच्या अलीकडून आणि पलीकडून त्यांच्यावर हल्ला चढविला. शत्रुसैन्य पळून गेले आणि रसद मोगलांच्या हाती पडली.

महाकोटावर मोगलांचे दडपण लागले. फत्तेखान घाबरला. त्याने आपला लवाजमा, आणि बायकामुले





यांना कालाकोटवर पाठविले. तो स्वतः, रणदुल्लाचा चुलता खैरियतखान, दत्तो नागनाथ आणि तानाजी डुरे आणि इतर विजापुरी अधिकारी हे महाकोटावर राहिले.

खैरियतखान आणि इतर विजापुरी अधिकारी हे रसदेच्या टंचाईमुळे फार त्रासले होते. मोगलांच्या वाढत्या दडपणामुळेही ते घाबरले होते. त्यांनी मालोजी (भोसले)च्या मध्यस्थीने महाबतखानापाशी अभय मागितले. महाबतखानाने अभयपत्र पाठविले. अठ्ठावीस शव्वाल (अठ्ठावीस एप्रिल १६३३) संध्याकाळच्या सुमारास जवळ जवळ दोनशे माणसे किल्ल्याच्या बाहेर पडली. ती नजरबहादुर खेशगीच्या मोर्चापाशी आली. महाबतखानाने मालोजी आणि इतर दक्षिणी यांना त्यांना घेऊन येण्यासाठी पाठविले. खैरियतखानाला त्याने खिलतीची वस्त्रे दिली. आणि त्याचे समाधान करून त्याची बडदास्त ठेवण्याविषयी दिलेरहिंमतला सांगितले. दत्तू नागनाथ (जयराम पिंडये याने राधा-माधवविलासचंपूत आपण दत्तू नागनाथाच्या गण-गोतापैकी होय असे सांगितले आहे) आणि इतर यांची बडदास्त ठेवण्याचे काम मालोजीकडे देण्यात आले.

दुसऱ्या दिवशी महाबतखानाने त्यांना बोलविले आणि म्हटले, "बादशहाकडून अजून कुमक येत आहे. तुम्ही आदिलशहाला सांगा की भलत्या लोकांच्या नादी लागून आपले नुकसान करून घेऊ नकोस. नाहीतर मी पावसाळा अहमदनगरला घालवीन. त्यानंतर खान-जमानला कंधार येथे, लहरास्पला धारुर येथे, दिलेर हिंमतला पुणे आणि चाकण येथे ठेवून मी सैन्य घेऊन तुमच्यावर चालून येईन." असे सांगून महाबतखानाने खैरियतखान आणि त्याचे सहकारी यांना निरोप दिला.

किल्ल्याचा वेढा चालू होता. बातमी आली की रणदुल्लाखान आणि शहाजी हे दौलताबादेहून तीन फर्संग (सहा मैल) वर फुलेश्वर हे गांव आहे, तेथून निघून वेरूळच्या डोंगरापाशी आले आहेत. महाबतखानाने आज्ञा केली की मोगल पथकांनी कागजीपुऱ्याजवळ पोहोचून शत्रूची वाट अडवावी.

हंबीरराव मोहिते

या सुमारास हंबीरराव मोहिते हा शत्रूला सोडून मोगलांना येऊन मिळाला. शहाजीची बायको तुकाबाई ही याची मुलगी असावी. शेडगावकर भोसले बखरीत "तुकाबाईसाहेब ही बाजी मोहिते अमीरराव याची कन्या" असे म्हटले आहे.

खानजमान

गनिमांच्या मागोमाग खानजमान हा वऱ्हाड तेलं-गणच्या दिशेने गेला होता. तो जफरनगर येथे तळ देऊन राहिला होता. मोगलांसाठी रसद आणि खजिना ही बुऱ्हाणपुराहून येत होती. ती रोहिण-खेड्याच्या घाटापर्यंत आली होती. ती अडविण्या-साठी शत्रु त्या दिशेने गेले आहेत असे खानजमानच्या हेरांनी त्याला सांगितले. खानजमानने राजा बहादुरसिंग बुंदेला आणि अहमदखान नियाजी यांना जफरनगर येथे ठेवले. तो स्वतः रोहिणखेड्याकडे रवाना झाला. शत्रूने अहमदखान नियाजीवर हल्ला चढविला. निकराची लढाई होऊन गनिम तेथून निघून गेले. खानजमान हा रसद आणि खजिना घेऊन जफरनगरला पोहोचला. तेथून तो दौलताबादेकडे रवाना झाला. रणदुल्लाखान याकूत आणि शहाजी हे एक होऊन त्याच्या मागे लागले. महाबतखानाने खानजमानाची कुमक करावी म्हणून नसीरीखान आणि जगराज यांना पाठविले. तोपर्यंत खानजमान याच्या गनिमांशी रोज चकमकी होत होत्या. नसीरीखान आणि जगराज हे खानजमानला येऊन मिळाल्यानंतर खानजमानने आपल्या सैन्याची रचना पुढीलप्रमाणे केली. नसीरीखान, राजा पहाडसिंग, राणा जगतसिंग याचा चुलता अर्जुन हे सैन्याच्या आघाडीला होते. जाधवराव (लखूजी) चा मुलगा बहादुरजी, मुबारिजखान आणि जगराज हे पिछाडीला राहिले. रसद आणि खजिना घेऊन कूच करीत असता मोगल फौजेचे हरावल (आघाडी) आणि चंदावल (पिछाडी) ही मुख्य सैन्यापासून एक कोस लांब असत. हे सैन्य खडकीत शिरत असताना त्याला हरावल आणि चंदावल या पथकांची मदत येऊन मिळण्या-पूर्वी त्याच्यावर हल्ला करण्याचे गनिमांनी ठरविले. गनिमांचे सैन्य नऊ हजार होते. खडकी गांवाच्या बाहेर त्यांनी मोगल सैन्यावर हल्ला चढविला. खानजमान, राव सत्रसाल, राव कर्ण तिलोकचंद आणि इतर सरदार यांनी त्यांचा निकराने प्रतिकार केला. चंदावलला जगराज होता. तो तातडीने येऊन मुख्य सैन्याला मिळाला. बाकीच्या चंदावलच्या पथकात बहादुरजी

अनुक्रमणिका





(जाधव) आणि मुबारिजखान हे राहिले. तेव्हा गनिमांनी त्यांच्यावर हल्ला चढविला. बहादुरजीने त्यांच्याशी निकराने लढून त्यांना पळवून लाविले.

पंधरा जिल्काद (चवदा मे १६३३)

खानजमानने रसद आणि खजिनाही सुरक्षितपणे मोगल छावणीत आणली. सहा लाख रुपये, शंभर मण दारू, वीस हजार बैलावरील धान्याच्या गोण्या ही त्याने छावणीत आणली.

महाबतखानाचा अधिकारी हैदरअली याने कळविले की शेर हाजी महाकोट जवळचा सुरुंग तयार झाला असून त्यात दारू भरली आहे. आपण म्हणाल त्यावेळी सुरुंग उडविण्यात येईल.

पण तोपर्यंत महाबतखानाला कळले होते की मुरारी (मुरार जगदेव) हा विजापुराहून आला असून विजापूर आणि निजामशाही यांच्या सैन्यासहित त्याने वेरूळला तळ दिला आहे. मुरारजगदेवरावच्या हातात विजापूरचा सगळा कारभार होता. त्याने असे ठरविले की उपरखटक्याच्या बाजूने मोगल सैन्यावर हल्ला करावा. हे ऐकून महाबतखानाने सुरुंग उडविण्याचा बेत लांबणीवर टाकला. त्याने खानजमान, मुबारिजखान, राव सत्रसाल, राजा पहाडसिंग, राव कर्ण इत्यादींना गनिमांची वाट अडविण्यासाठी कागजीपुऱ्याकडे पाठविले. रात्री गनीम मोगलांवर चालून आले. महाबतखानाने नसीरीखान आणि लहरास्प याना खानजमानच्या मदतीसाठी पाठविले. सकाळी दोन तीन हजार गनीम मोगलांच्या तळावर हल्ला करू लागले. खानजमानने त्यांच्याशी लढून त्यांना परतवून लाविले आणि दोन कोसपर्यंत त्यांचा पाठलाग केला.

खुदावंदखान आणि सिद्दी सालम हे दौलताबादेच्या किल्ल्यात फत्तेखानाच्या कैदेत होते. ते याच सुमारास कैदेतून निघून मोगलांना येऊन मिळाले.

चोवीस जिल्काद (तेवीस मे १६३३)

मुरारजगदेवाला आपल्या सैन्यबळाचा गर्व चढला. त्याने रणदुल्लाखान आणि शहाजी यांच्याबरोबर सैन्य देऊन खानजमानाच्या विरुद्ध पाठविले. तो स्वतः याकूतखान हबशी याला बरोबर घेऊन मोगलांच्या मुख्य सैन्यावर चालून आला. महाबतखानाने खानजमानला निरोप पाठविला की तुम्ही उपरखटक्याहून लवकर खाली येऊन शत्रूचा प्रतिकार करावा.

त्याचवेळी खानजमान हा रणदुल्ला आणि शहाजी यांच्याशी लढत होता. तो उपरखटक्यावरून खाली आला नाही. हे पाहून महाबतखानाने लहरास्पला आपल्यापाशी ठेवले. जगराज, रावदूदा, आणि पृथ्वीराज यांना त्याने सांगितले की तुम्ही मोर्चे सोडून इकडे या. दिलेरहिंमत आणि चंद्रभान यांना अंबरकोटच्या आत मोर्चे सांभाळण्याचे काम देण्यात आले. हे झाल्यावर महाबतखान अंबरकोटच्या बाहेर आला. आणि रावदूदा जेथे उभा होता तेथे आला. खानजमानने राणाच्या सैनिकांची एक तुकडी भूपतच्या नेतृत्वाखाली पाठविली होती ती महाबतखानाकडे आली. गनीम रावदूदा उभा होता त्या जागी गोळ्यांचा वर्षाव करू लागले. लहरास्प काही अंतरावर होता. महाबतखानापाशी सैन्य थोडे होते. असे असूनही तो शत्रूवर चालून गेला. मालोजी, परसोजी, रावदूदा, राणाचे पथक, ही त्याच्या मागोमाग निघाली. महाबतखानाने शत्रूला मागे हटविले. याच सुमारास मुबारिजखान, राजा पहाडसिंग, आणि जगराज हेही तेथे येऊन पोहोचले. महाबतखानाने मुबारिजखान आणि राजा पहाडसिंग यांना शत्रूच्या पाठलागावर पाठवून मुरारजगदेव, याकूत आणि अंबर आदिलशाही यांची बातमी आणण्यास सांगितले. तो ते लोक लहरास्पच्या दिशेने चालून गेले असल्याची बातमी आली. हे ऐकून, दिवस मावळायला दोन घटिका राहिल्या होत्या तेव्हा महाबतखान हा जगराज आणि राणाचे पथक यांना बरोबर घेऊन निघाला.

राव चांदाचा नातू रावदूदा चंद्रावत याची काही निकटवर्ती माणसे या लढाईत मारली गेली होती. त्यांची प्रेते उचलून आणावयाची आहेत तर आम्हाला परवानगी द्या अशी रावदूदाने महाबतखानाला विनंती केली. शत्रूचे सैन्य ठिकठिकाणी उभे होते. लढाई अद्याप चालूच होती. म्हणून महाबतखानाने परवानगी नाकारली. पण महाबतखानाचे न ऐकता रावदूदा हा मालोजीला बरोबर घेऊन प्रेते काढून घेण्याच्या उद्योगाला लागला. महाबतखान हा लहरास्पच्या दिशेने निघून गेलेला पाहून शत्रूंनी रावदूदावर हल्ला चढविला. दूदा आणि त्याचे सहकारी पायउतारा होऊन लढत असता मारले गेले. तिकडे महाबतखानाला शत्रूनी वाटेत गाठले. पण त्याना त्याने पळवून लावले.





याच सुमारास शत्रूची आणखी एक तुकडी खिंडीतून चालून आली. या तुकडीत याकूत (हबशी), अंबर (हबशी विजापूरकर) आणि खेळोजी (भोसले) हे होते. त्यांच्या मागे मुरार (जगदेव) हा सैन्य घेऊन उभा होता. महाबतखानाने राणा (उदयपूर) चा चुलतभाऊ भूपत याला याकूतखानावर पाठविले. याकूतखान हा शत्रुपक्षाच्या उजव्या फळीला होता. जगराजला महाबतखानाने सांगून पाठविले की तुम्ही तातडतोब या म्हणजे आपल्याला शत्रुसैन्याच्या मध्यावर हल्ला करता येईल. जगराजने सांगून धाडले की मधे खिंडी आहे, मला येण्यास थोडा वेळ लागेल. महाबतखानाने शत्रूवर तातडतोब हल्ला चढविला. शत्रुसैन्य पळू लागले. मोगलांनी त्याचा पाठलाग केला. या पाठलागात ते याकूतखान हबशी याच्यावर तुटून पडले. याकूत ठार मारला गेला. मोगलांनी एक कोस पर्यंत शत्रूचा पाठलाग केला. रात्र झाली तसे नसीरीखानाने येऊन कळविले की शत्रू चहूकडून पराजित होऊन मागे हटला आहे.

पंचवीस जिल्काद (चोवीस मे १६३३)

बातमी आली की मुरारी पंडित (मुरार जगदेव) वेरुळकडून निघाला. खडकीच्या दिशेने तो पाच कोस गेला असून त्याने तिकडे तळ दिला आहे. महाबतखानाच्या सांगण्यावरून खानजमान हा उपरखटक्यावरून उतरून निजामपूरला आला. हे पाहून मुरारजगदेवने पाठविलेले रणदुल्लाखान आणि शहाजी हे उपरखटक्याला आले. तेथून त्यांनी बाण (रॉकेटसारखे आगीचे गोळे) फेकण्यास सुरवात केली. महाबतखानाने लहरास्पला घाटाच्या पायथ्याशी ठाण मांडण्यास सांगितले. सकाळी महाबतखानाने नसीरीखान, राजा पहाडसिंग, आणि लहरास्प यांना उपरखटक्यावर पाठविले. जगराजलाही असाच निरोप पाठविण्यात आला. त्याप्रमाणे नसीरीखान वगैरे सरदार उपरखटक्यावर गेले आणि त्यांनी शत्रूशी लढून त्यांना पळवून लाविले. शत्रूपैकी अनेकजण मारले गेले, कित्येक कैद झाले. मोगलांना लुटीत बरेच घोडे मिळाले.

त्या दिवशी सकाळचा एक प्रहर होऊन गेल्यावर महाबतखान मोर्च्यावर आला. शेर हाजी महाकोटच्या सुरुंगाजवळ अलावल हा तैनात होता. त्यादिवशी सुरुंग उडविण्याचे ठरले. फत्तेखानाला ही बातमी कळली. तो घाबरला. त्याने महाबतखानाकडे वकील पाठवून कळविले की आज सुरुंग उडवू नका. मी मुरारी पंडिताकडे सांगून धाडतो की किल्ल्यात रसद नसल्यामुळे आम्ही अडचणीत आहोत. त्याच्याशी वाटाघाटी करून किल्ला मी तुमच्या ताब्यात देईन.

महाबतखानाने ओळखले की फत्तेखान लबाडी करीत आहे. त्याने त्याला कळविले की आम्ही आज सुरुंग उडवू नये असे तुम्हाला वाटत असेल तर तुम्ही आपल्या मुलाला आमच्याकडे पाठवा. फत्तेखानाने मुलाला पाठविले नाही. सुरुंग उडविण्यात आला. एक बुरुज आणि तटाचा पंधरा हात भाग हे उडाले. किल्ल्यातील सैनिकांनी वरून गोळ्यांचा वर्षाव केला. पण त्याला न जुमानता मोगल सैनिक तटावर चढले. सय्यद अलावल, संग्राम, आणि योलमबहादुर यांचे मोर्चे शेरहाजीच्या बाहेर खंदकाच्या अलीकडे होते. त्यांना किल्ल्याच्या आतील मोर्चे व्यवस्थित करण्याचे काम देण्यात आले.

संध्याकाळच्या सुमारास मुरारजगदेव हा मोगलांच्या विजयाची बातमी ऐकून सैन्य घेऊन चांभार टेकडीच्या बाजूने आला. महाबतखानाने खान जमान, नसीरीखान आणि इतर सरदार यांना त्याच्याविरुद्ध पाठविले. निकराची लढाई होऊन मोगलांनी शत्रुसैन्याला पळवून लावले.

शहाजीच्या वैजापुर तळावर हल्ला

गाळण्याच्या किल्ल्याशेजारी नबाती नांवाचा किल्ला आहे. तेथील किल्लेदार महलदारखान हा होता. त्याच्या बापालाही महालदारखान ही पदवी होती. तो गाळण्याला आला. तेथून त्याने महाबतखानाला निरोप धाडला की तुम्ही सांगाल त्यावेळी मी नबातीचा किल्ला तुमच्या हवाली करीन. महाबतखानाने त्याला निरोप केला की शहाजी आणि रणदुल्लाखान यांचे बाजारबुणगे वैजापूरला आहे. सध्या तुम्ही तेथे जाऊन जे शक्य असेल ती कामगिरी बजावा. महालदारखानाने वैजापूरला जाऊन तेथील तळावर हल्ला केला. लुटालुटींत शाहाजीची बायको आणि मुलगी (ही तुकाबाई आणि तिची मुलगी असावी. जिजाबाई वैजापूरला गेली नसावी) ही जुन्नरहून वैजापूरला





आली होती ती महालदारखानाच्या हाती सापडली. शहाजीचे जे सामान लुटले गेले त्यात चारशे घोडे आणि दीड लाख होन ही संपत्ती होती. रणदुल्लाखानाचे सामान लुटले गेले. त्यात बारा हजार होन होते. ही बातमी ऐकून महाबतखानाने महालदारखानाला पत्र लिहून त्याची प्रशंसा केली. शहाजीची बायकामुले गाळण्याचा किल्लेदार जाफरबेग याच्या हवाली करून तुम्ही मोगल लष्कराला येऊन मिळा असे त्याने महालदारखाला कळविले.

हे सगळे पाहून फत्तेखान घाबरला. त्याने आपला मोठा मुलगा अब्दुलरसूल याला महाबतखानाकडे पाठवून किल्ला खाली करून देण्यासाठी आठवड्याची मुदत मागितली. महाबतखानाने ती मुदत दिली. याशिवाय त्याने फत्तेखानाकडे काही हत्ती, उंट, पालख्या, व दहा लक्ष पन्नास हजार रुपये रोख ही पाठविली.

एकोणीस जिल्हज १०४२ हिज्री सोमवार (सतरा जून १६३३) रोजी निजामशहा आणि फत्तेखान हे किल्ल्याच्या बाहेर आले. महाबतखानाने नसीरीखान (याला खानदौरान ही पदवी मिळाली) आणि मुर्तुजाखान यांना किल्ल्यावर ठेविले. तो स्वतः बऱ्हाणपूरकडे रवाना झाला. विजापूरचे सैन्य त्याच्या मागावर होते. त्याच्या आणि मोगलांच्या चकमकी होत होत्या. अशाच एका चकमकीत विजापूरकरांतर्फे लढत असता तानाजी डुरे हा ठार झाला. परत जाताना विजापूरच्या सैन्याने दौलताबादेवर हल्ला करण्याचा प्रयत्न केला. पण नसीरीखानाने त्याला परतवून लाविले. ते नाशिक त्र्यंबकच्या वाटेने निघून गेले. पुढे नसीरीखान खानदौरान याची बदली माळव्याच्या सुभ्यावर झाली.

मुर्तुजाखानाला किल्ल्यावर ठेवून तो माळव्याकडे गेला. याच सुमारास भारत याने देगलूर (जिल्हा नांदेड) चा किल्ला जिंकून घेतला.

बुऱ्हाणपुरला पोहोचल्यावर महाबतखानाने बादशहाला विनंती केली की दौलताबाद आमच्या हाती पडल्यामुळे दक्षिण्यांची मने खचली आहेत. या वेळी एका शहाजाद्याबरोबर उत्तम सैन्य आणि सरंजामही पाठविण्यात आली तर विजापूरचे राज्य आपल्या ताब्यात येइल. बादशहाने बावीस सफर रोजी (अठरा ऑगष्ट १६३३) शहाजादा मुहंमदशहा शुजा याची दक्षिणेकडे रवानगी केली.

मोगलांची परंड्यावरील मोहीम

अठरा आगष्ट १६३३ रोजी शहाजादा मुहंमद शुजा हा दक्षिणेकडे रवाना झाला त्या वेळी त्याच्याबरोबर पुढील सरदार देण्यांत आले. सय्यद खानजहान, राजा जयसिंग, राजा पीथलदास, अल्लावीर्दीखान, रशीदखान अन्सारी, खवासखान, राव रतनचा मुलगा माधोसिंग, किजलबाशखान अफशार, सय्यद आलम बाराह, चंद्रमण बुंदेला, राजा रोज अफजून, भीम राठोड, राजा रामदास नरवरी, यकाताजखान, असालतखान, खलीलुल्लाखान अलीमर्दानखानाचा मुलगा करमुल्ला, कमरखान कजवीनीचा मुलगा जमाली, हबीबसूर, शर्जाखान आणि इतर. असालतखानाला या सैन्याचा बख्शी म्हणून नेमण्यात आले.

परंड्याची हकीकत

परंड्याच्या किल्ल्यावर पूर्वी निजामशहातर्फे आकारिजखान हा किल्लेदार होता. आजमखानाने (इ. स. १६३१ मध्ये) त्याला वेढा घातला होता. पण काही अडचणीमुळे त्याला वेढा उठवावा लागला. आदिलशहाने परंड्याच्या किल्लेदाराला पुढीलप्रमाणे निरोप धाडला "मोगल ज्यावेळी किल्ल्याला पुन्हा वेढा घालतील त्यावेळी तुला धोका निर्माण होईल. तो किल्ला तू माझ्या हवाली करशील तर मी तुला मुबलक द्रव्य देईन. आणि तुला माझ्या चाकरीत घेऊन तुला योग्य जहागीर देईन." या नंतर बोलणी झाली. आदिलशहाने आपल्या ब्राह्मण कारभाऱ्यांबरोबर किल्लेदाराकडे तीन लाख होन पाठविले आणि किल्ला आपल्या ताब्यात आणला. त्याने सिद्दी फरहान याची किल्लेदार म्हणून नेमणूक केली.

रबिउस्सानीच्या सव्वीस तारखेस (वीस आक्टोबर १६३३) शहाजादा मुहंमद शुजा हा बुऱ्हाणपुराहून परंड्याच्या दिशेने निघाला. त्याच्याबरोबर खानखानान (महाबतखान) आणि इतर सरदार होते. हे सैन्य मलकापूरला पोहोचले. तेथे असे ठरले की खानजमानने आपले सैन्य घेऊन पुढे जावे आणि विजापूरचा मुलुख उध्वस्त करावा म्हणजे परंड्याच्या शिबंदीला बाहेरून मदत करण्यास येणारे सैन्य रसदेच्या अभावी परागंदा होईल. खानजमान पुढे निघाला. त्याच्या बरोबर राजा जयसिंग, मुबारिजखान अल्लावीर्दीखान, रशीदखान,





मुर्तुजाखान राव सत्रसाल, राजा पहाडसिंग जगराज बुंदेला, असालत खान, मुबारकखान नियाजी, अहमदखान नियाजी, राजा रोज अफजून, जम्मूचा राजा संग्राम, बाकी बेग उजबेक हे होते. शहाजादा आणि महाबतखान हे त्यांच्या मागोमाग निघाले.

ही मोहीम यशस्वी व्हावयाची तर सैन्याला भक्कम रसदेचा पुरवठा व्हावयाला पाहिजे. बुऱ्हाणपुराहून रसद सोयीने पोहोचावी यासाठी महाबतखानाने पुढील प्रमाणे मजबूत ठाणी कायम केली. जफरनगर (जाफराबाद, औरंगाबाद जिल्हा) मुहंमद अरब बरोबर पांचशे स्वार, जालना, सय्यद आलम बारहा यांजबरोबर पांचशे स्वार, शहागड, किजलबाशखान याजबरोबर एक हजार स्वार, बीड, सफशिकनखान याजबरोबर दोन हजार स्वार,

शहाजी भोसले याने निजामशाही घराण्यातील एकाला अंजराई किल्ल्यातून बाहेर काढले होते. शहाजी धामधूम करण्याचा बेत करीत होता. त्याने अहमदनगरजवळ लष्कर जमविले होते. दौलताबादेच्या भोवती लुटालूट करून तो जफरनगरच्या दिशेने वळू पाहात होता. मोगलांना येणारी रसद अडवावी असा त्याचा विचार होता.

शहाजाद्याने महाबतखानाच्या सल्ल्याने खवासखानाला तीन हजार स्वार बरोबर देऊन अहमदनगरकडे रवाना केले. जुन्नरपर्यंत शहाजीचा पाठलाग करावा, आणि भोसल्यांचे वतनी गांव चांभारगोंदा हे उध्वस्त करून, खवासखानाने संगमनेरला तळ द्यावा अशी आज्ञा करण्यात आली.

मोगल परंड्याला वेढा घालू पाहात आहेत हे पाहून आदिलशहाने कृष्णाजी दत्तो याजबरोबर परंड्याच्या किल्लेदाराकडे रक्कम पाठविली. किल्लेदाराची हरप्रकारे कुमक करावी असे त्याला बजावण्यात आले. रणदुल्लाखान आणि मुरारी पंडित यांना आदिलशहाने बरोबर सैन्य देऊन रवाना केले. सीना नदीच्या काठावर आपले बाजारबुणगे ठेवून किल्ल्याच्या मदतीसाठी त्यांनी योग्य ठिकाणी राहावे असे त्यांना सांगण्यात आले.

खानजमान हा मलकापुराहून पुढे निघाला. राजा जयसिंग हा आघाडीला, डाव्या आणि उजव्या फळीवर अल्लावीर्दीखान, रशीदखान, असालतखान, मुबारिजखान हे होते. पिछाडीला जगराज बुंदेला होता. खानजमाल हा स्वतः सैन्याच्या मध्यभागी असे. तातडीने कूच करीत तो परंड्यापासून एक कोसावर एका ओढ्याच्या काठी उतरला. या ओढ्याशिवाय इतरत्र जवळपास कोठेच पाण्याची सोय नव्हती. खानजमानने किल्ल्याभोवती मोर्चे तयार करणे, किल्ल्याच्या मुख्य द्वारापर्यंत जाण्यासाठी वरून झाकलेला रस्ता (कूचाये सलामत) बांधून काढणे, सुरुंग खणणे इत्यादी कामे अल्लावीर्दीखानाकडे सोपविली. किल्ल्यातील लोक प्रतिकार करू लागले. ते रोज तोफा आणि बंदुका चालवून मोर्च्यातील काही लोकांना ठार करीत.

सिद्दी फरहान

एक दिवस सिद्दी फरहान किल्लेदार हा तटातील खिडीतून बाहेर टेहळणी करीत असता मोगलांची गोळी लागून ठार झाला. त्यानंतर आदिलशहाने गालिब नांवाचा इसम किल्लेदार म्हणून नेमला. तोही गोळी लागून ठार झाला. यानंतर नौरस नांवाचा इसम किल्लेदार झाला.

माळव्याचा सुभेदार खानदौरान (नसीरीखान) हा शहाजाद्याला येऊन मिळाला. शहाजाद्याने आपल्या जवळ असलेल्या राजा पीथलदास याला खानजमानकडे पाठविले.

सहा रमजान (चोवीस फेब्रुवारी १६३४)

सहा रमजान रोजी शहाजादा, महाबतखान आणि इतर सरदार हे परंड्यापासून तीन कोसावर आले. तेथेच काही काळ थांबण्याचे त्यांनी ठरविले. त्या अवधीत लष्करात रसद पोहोचेल आणि खानजमानला मदत करता येईल अशी त्यांची अपेक्षा होती.

याच सुमारास शहाजी भोसले आणि विजापूरचे सैन्य हे त्या भागात आले. दुसऱ्या दिवशी महाबतखानाने कही (रसद आणणाऱ्या तुकडीचे, आणि आघाडीची टेहेळणी करणारे पथक) वर स्वतःचा मुलगा लहरास्प, दख्खनचा बख्शी हकीम खुशहाल, यांना नेमले. शत्रूच्या आक्रमणाची खबर त्याला लागल्यामुळे, महाबतखानाने आपल्या मुलाला सांगून धाडले की मी येइपर्यंत तुम्ही तेथेच थांबा.

खानदौरानला ही बातमी कळल्यावर त्याने खानखानान (महाबतखान) च्या हालचालीची माहिती





काढण्यासाठी काही माणसे पाठविली. महाबतखानाला मदतीची आवश्यकता वाटल्यास मला तावडतोब कळवा असे त्याने आपल्या माणसांना बजावून ठेवले.

योगायोग पहा, महाबतखान हा छावणीपासून अर्धा कोस पुढे चालून गेला तोच शत्रूचे सुमारे दहा हजार सैन्य समोरून येत असलेले दिसले. महाबतखानाने किलेदारखान, व हुसेनी कदीमी यांना हरावल (आघाडी) म्हणून पाठविले. शत्रुसैन्याची काही पथके त्यांच्यावर तुटून पडली. महाबतखान (खान-खाना) याने लहरास्पला हरावलच्या मदतीसाठी पाठविले. व तो स्वतः त्याच्या मागोमाग निघाला. शत्रूने मोगलांशी लढत लढत त्यांना आपल्या मुख्य सैन्याकडे ओढीत नेले आणि त्यांना चहूकडून कोंडले. महेशदास राठोड, रघुनाथ भाटी, आणि इतर रजपूत निकराने लढून ठार झाले. खानखाना महाबतखान आणि त्याचे सहकारी यांची स्थिती अत्यंत कठीण झाली. रजपुतांची मदत करणे किंवा जखमी लोकांना बाहेर काढणे त्याना जमेना.

खानदौरान (नसीरीखान) हा सज्ज होता. त्याला वस्तुस्थिती कळताच तो तडक लढाईच्या स्थळी रवाना झाला. वाटेत त्याला गैरतखान, ख्वाजा ताहिर अमीरबेग, नादेअली आणि इतर हे येऊन मिळाले. खानदौरान-पाशी अडीच हजार स्वार जमले. त्यांनी शत्रूवर हल्ला करुन जखमी आणि मृत सैनिकांना बाहेर काढले. शत्रुसैन्य पळून गेले. इकडे शहाजादा शुजा हा महाबत-खानाच्या मदतीला जाण्यासाठी तयार झाला होता. महाबतखान खानखाना आणि नसीरीखान खानदौरान परत येऊन त्याला भेटले. खानदौरान हा महाबतखान खानखानान याच्या मदतीला तातडीने धावून गेला नसता तर महाबतखानाचे त्या लढाईतून सुरक्षितपणे बाहेर निघणे कठीण होते.

आठ रमजान (सव्वीस फेब्रुवारीस १६३४)

आठ रमजान रोजी शहाजादा हा कंपापूरहून निघून खानजमानच्या तळावर येऊन त्याला मिळाला. त्याच दिवशी किल्ल्यातून पाचशे सैनिक बाहेर पडून राजा पहाडसिंग याच्या मोर्च्यावर तुटून पडले. पण निकराची लढाई होऊन ते सैनिक पळून गेले. त्यांची काही माणसे मारली गेली आणि काही जखमी झाली. राजा पहाडसिंग, असालतखान, आणि राजा रोज अफजूनखान यांची काही माणसे ठार झाली.

कही (रसद) आणण्यासाठी महाबतखान निघाला. हरावल (आघाडी) वर त्याने सय्यदखान जहान याला पाठविले. तो स्वतः कहीच्या उजव्या फळीला होता. डाव्या फळीला खान जमान, राव सत्रसाल, रशीदखान, पृथ्वीराज आणि इतर होते. चंदावल (पिछाडी) ला राजा जयसिंग आणि मुर्तुजाखान हे होते. खानजमान आणि राजा जयसिंग यांच्या मधे सय्यद शुजातखान, राजा पीथलदास, मुबारकखान नियाजी, आणि अहमदखान नियाजी हे होते. महाबत-खान आणि राजा जयसिंग यांच्या मधे मालोजी (भोसले), शर्जाखान, सालेहबेग जलायर, आणि करीमदादबेग काकशाल हे होते. हे सैन्य पांच सहा कोस चालून गेले. तिकडून कही (रसद, गवत, चारा, धान्य, लाकूडफाटा इत्यादी) आणीत असता शत्रू-सैन्य येताना दिसले. महाबतखानाने खानजमानला निरोप पाठविला की कहीच्या उजव्या बाजूस दोन बाणांच्या अंतरावर तुम्ही उभे राहा आणि शत्रूवर नजर ठेवा. त्याला कहीत घुसू देऊ नका.

मोगल कही घेऊन येत असता शत्रूने खानजमानवर हल्ला चढविला. निकराची लढाई झाली. इतक्यात खानखाना महाबतखान हा खानजमानला येऊन मिळाला. त्या दोघांनी मिळून शत्रूला पिटाळून लावले. त्यादिवशी जितक्या वेळा शत्रू चालून आला तितक्या-वेळा त्याला परतावे लागले. राजा जयसिंग हाही सारखा शत्रू सैन्याशी लढत मार्ग आक्रमीत होता. शेवटी संध्याकाळी कही सुरक्षितपणे छावणीत पोहोंचली.

बारा रमजान (दोन मार्च १६३४)

बारा रमजान (दोन मार्च १६३४) रोजी शत्रु-सैन्य अल्लावीर्दीखानाच्या मोर्च्यावर चालून आले. निकराची लढाई करुन अल्लावीर्दीखानाने हल्ला परतवून लावला.

अठरा रमजान (आठ मार्च १६३४)

अठरा रमजान रोजी कही आणण्याचे काम सय्यद खानजहान, खानदौरान बहादुर (नसीरीखान) आणि मुबारिजखान यांजकडे होते. दख्खनी सैन्याने ठरविले की दोन हजार स्वारांनी मोगल लष्कराजवळ जमावे





आणि बाकी सैन्याने कहीच्या बाजूने जावे. खानखानान महाब्बतखान याने ही बातमी लहरास्पला कळविली. आणि निरोप केला की दोन्ही वेळ (कहीचे पथक आणि लष्कर) बरोबर राहावी. शत्रूने लहरास्पला पाहिले. त्यामुळे शत्रुसैन्य कहीकडे वळले. सय्यदखानजहान आणि खानदौरान यांनी कहीच्या माणसांना ताकीद केली की तुम्ही एकत्र चाला. एकमेकापासून वेगळे होऊ नका. नाहीतर गनीम हीच संधी साधतील.

पण योगायोग असा की मोगलांच्या कहीतील उंटांवर गवत लादले होते. शत्रुसैन्य उंटांच्या तांड्यावर घसरले. गवताने पेट घेतला. चहूकडे आग पेटली. अनेक उंट, बैल, दोन हत्ती, काही घोडे आणि काही माणसे आगीत जळून मेली. मोगल सैन्यात एकच गोंधळ उडाला. महाब्बतखानाला हे कळताच तो स्वार झाला. आणि त्याने खानजमानला बोलावू पाठविले. शहाजाद्याला ही बातमी लागताच तोही स्वार झाला. महाब्बतखानाने विनंती केली की ही कामे आम्ही संपवितो. आपण छावणीत परत चलावे. पण शहाजादा आपला हट्ट सोडीना. तेव्हा महाबतखानाने विनंती केली की आपण हत्तीवर स्वार व्हावे. त्याप्रमाणे शहाजादा हत्तीवर स्वार झाला. राजा पीथलदास आणि पृथ्वीराज यांना पुढे पाठविले. गनीम हे जनावरे आणि रसद ताब्यात घेऊन निघाले होते. शहाजादा येत आहे हे पाहून ते पळू लागले. तोपर्यंत खानजमान हा छावणीतून निघाला होता. रशीदखान हा उजवीकडून आला. महाब्बतखानाने पृथ्वीराज आणि पीथलदास यांना खानजमानकडे धाडले. सर्वांनी मिळून शत्रूचा पाठलाग करावा असे त्यांना सांगण्यात आले. शहाजाद्यानेही आपले स्वतःचे एक हजार स्वार खानजमानकडे पाठविले. यानंतर तो आणि महाब्बतखान हे छावणीकडे परतले.

एकोणीस रमजान (नऊ मार्च १६३४)

एकोणीस रमजानला काही आणण्याची पाळी खान जमानकडे होती. पण आज गनीम कहीवर हल्ला करणार अशी बातमी आल्यामुळे खानखाना महाबतखान हा कहीबरोबर जाण्यास तयार झाला. योगायोग असा की गनिमांचे सरदार रणदुल्लाखान, याकूतखानचा नातू आणि इतर हे सुरुंगाचे काम चालू होते त्या मोर्च्यावर चालून आले. अल्लावीर्दीखान हा आपल्या सहकाऱ्यांबरोबर मोर्च्यातून बाहेर आला. आणि गनिमांशी निकराने लढून त्यांना परतवून लाविले. त्याच्या सहकाऱ्यांपैकी जगराजचे रजपूत आणि असालतखानाचे सैनिक हे जखमी झाले. ही बातमी ऐकून महाबतखान हा आपल्या तळाकडे परतला. खानजमानने कही सुरक्षितपणे लष्करात आणली.

— अपूर्ण





श्री. अ. का. प्रियोळकर

तुकारामाच्या 'पंडिती' गाथेची पाठनिश्चिति

(एक महत्त्वाचा पत्रव्यवहार)

'तुकारामबावाच्या अभंगाची गाथा' शंकर पांडुरंग पंडित यांच्या मार्गदर्शनाखालीं विष्णु परशुराम-शास्त्री पंडित यांनीं संपादन केली, आणि तिचा पहिला भाग १८६९ सालीं व दुसरा भाग १८७३ सालीं इंदुप्रकाश प्रेसमार्फत प्रसिद्ध झाला. श्रीतुकारामबावांच्या निर्याणाला १९५० सालीं तीनशें वर्षें पुरीं होतात त्या प्रसंगानिमित्त या दुर्मिळ झालेल्या गाथेची द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करावी असें जेव्हा ठरलें, त्यावेळीं 'या कार्यांत तुम्ही कोणता वाटा उचलतां,' अशी विचारणा कै. पुरुषोत्तम मंगेश लाड यांनीं मला केली. पैसे देऊन जें काम सहज होण्यासारखें असेल तें मी करूं इच्छित नाहीं, असें त्यावेळीं मीं त्यांना सांगितलें. प्रुफें तपासण्याची जबाबदारी मला टाळावयाची होती. पण तें काम त्यांनीं खुषीनें स्वतःच पत्करलें. याशिवाय तुकारामाचें चरित्र त्यांनीं लिहावें आणि तुकारामाच्या किंवा त्याच्या संबंधींच्या मुद्रित वाङमयाची यादी मीं तयार करून द्यावी व हीं दोनही त्या गाथेला जोडावीं असेंही ठरलें. यावेळीं मुंबईच्या सरकारी दप्तर-खान्यांत या गाथेच्या पहिल्या आवृत्तीसंबंधीं झालेला पत्रव्यवहार जर उपलब्ध असेल तर तो शोधून काढण्याचेंही मी कबूल केलें. कारण ही आवृत्ति सरकारी आश्रयाखालीं प्रकाशित झालेली असल्या-मुळें तसा पत्रव्यवहार सांपडणें संभवनीय होतें.

गाथेला जोडावयाचें तुकारामाचें चरित्र लहान-सेंच होईल, अशी प्रथम कल्पना होती; परंतु त्याचा विस्तार पुढें वाढत गेला, आणि १९५० सालीं गाथेबरोबर प्रसिद्ध करण्यास लाडांना तें पुरें करतां आलें नाहीं. तुकाराम– वाङमयाची यादी मीं वेळींच तयार करून ठेविली होती; ती १९५० सालीं गाथेबरोबर प्रसिद्ध न करता लवकरच स्वतंत्र पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध होणाऱ्या तुकारामाच्या चरित्राबरोबर प्रसिद्ध करावी असा त्यांचा आग्रह दिसला, आणि त्यांच्या इच्छेविरुद्ध जाणें मला इष्ट वाटलें नाहीं. लाडांचें तुकारामचरित्र लवकर पुरें होण्याचीं ज्यावेळीं चिन्हें दिसेनाशीं झालीं त्यावेळीं "तुमची यादी तुम्ही प्रथम प्रसिद्ध करा; पुढें त्यांत कांहीं भर घालावी असें लोकांनीं सुच-विल्यास ती घालून लाडांच्या पुस्तकाला ती जोडतां येईल," असें म. म. दत्तोपंत पोतदार वगैरे कांहीं अभ्यासकांनीं सुचविलें; आणि त्याप्रमाणें मीं ती प्रथम मराठी संशोधन पत्रिकेंत (वर्ष २, अंक ३, ४, जाने. जुलै १९५५) क्रमशः प्रसिद्ध करून तिच्या कांहीं निराळ्या स्वतंत्र प्रतीही काढल्या.

मुंबई व पुणें येथील सरकारी दप्तरखान्यांत मीं पुष्कळ प्रयत्न करूनही गाथेसंबंधींचा जुना पत्र-व्यवहार उपलब्ध झाला नाहीं. हा पत्रव्यवहार नष्ट केल्याचे – "destroyed" असे – शेरे मात्र सांपडले !

विनायक लक्ष्मण भावे यांनीं श. १८४१ (इ. स. १९१९) सालीं 'संताजी तेली जगनाडे यांचे वहीबरहुकूम' जी "तुकारामाचा अस्सल गाथा" (भा. १) प्रसिद्ध केली त्याच्या प्रस्ता-वनेंत तुकारामबावाच्या पंडिती गाथेतील पाठ-निश्चितीबद्दल कठोर टीका केली आहे. ते लिहि-तात, "शक्य तो यत्न करून तुकारामाच्या कवनाचें अस्सल वळण, तें कसेंही असलें तरी, तसेंच कायम ठेवावयाचें ही महत्वाची बाब लक्षांत न घेतां, हातीं आलेल्या प्रती आपल्या अकलेप्रमाणें मखलाशी लढवून 'शुद्ध करण्याच्या' भानगडींत हे संपादक पडले आहेत. या करण्यानें अस्सल-पणाच्या दृष्टीनें हा ग्रंथ किती कवडीमोल झाला

आहे, हें ज्याला शिवकालीन मराठी हस्तलेखांचा थोडासा तरी परिचय आहे, त्याच्या सहज लक्षांत येईल. "

विनायकराव भाव्यांच्या या बेजबाबदार आक्षेपांना कै. पु. मं. लाड यांनीं १९५० च्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेंत विस्तृत उत्तर दिलें आहे, तें जिज्ञासू वाचकांनीं मूळांत पाहावें. मी या वादांत येथें शिरूं इच्छित नाहीं.

मला सांगण्यास समाधान वाटतें कीं, तुकारामाच्या ' पंडिती ' गाथेच्या प्रकाशनाच्या वेळचा पत्रव्यवहार जो मी शोधीत होतों तो अलीकडे मला अचानकपणें उपलब्ध झाला. माझे स्नेही डॉ. पु. म. जोशी हे मुंबईच्या सरकारी दप्तरखान्याचे प्रमुख असतांना, त्यांना दक्षिणा प्राइज कमिटीच्या दोन तीन जुन्या फाइली मिळाल्या. त्या त्यांनीं लगेच माझ्या नजरेस आणल्या. त्या चाळतां चाळतां, तुकारामाची ' पंडिती ' गाथा छापण्याच्या वेळीं जो पत्रव्यवहार झाला त्यावेळचीं कांहीं पत्रें मला सांपडलीं. सरकारनें या गाथेला आश्रय देतांना, या कामावर देखरेख ठेवण्याकरितां नेमलेले दक्षिणा प्राइज कमिटीचे चिटणीस शंकर पांडुरंग पंडित, व इंदुप्रकाश प्रेसचे मालक जनार्दनपंत गाडगीळ, यांच्यामध्यें या गाथेची पाठनिश्चिति करण्यासंबंधींच्या धोरणाबद्दल जो विचारविनिमय झाला, त्याविषयींचीं कांहीं पत्रें त्यांत आहेत. हा पत्रव्यवहार वाचला असतांना विनायकराव भावे यांनीं आपल्या ' तुकारामाचा अस्सल गाथा ' या पुस्तकाचा अस्सलपणा सिद्ध करण्याच्या अभिनिवेशाच्या भरांत ' पंडिती ' गाथेविषयीं काढलेले उद्‌गार किती अन्यायाचे होते, तें कळून येतें. पु. मं. लाड यांना जर हा पत्रव्यवहार प्रस्तावना लिहिण्याच्या वेळीं सांपडला असता, तर त्याचा त्यांना फार उपयोग झाला असता. महाराष्ट्र सरकारनें पंडिती गाथेची प्रसिद्ध केलेली तिसरी आवृत्तिही केव्हांच खपून गेली असून, सरकार तिची चवथी आवृत्ति प्रसिद्ध करण्याच्या विचारांत आहे असें ऐकतों. अशावेळीं हा सारा पत्रव्यवहार जशाचा तसा प्रसिद्ध केल्यास तो नव्या संपादकांना व इतर अभ्यासकांनाही उपयुक्त होईल, असें वाटल्यावरून पुढें देत आहे. तुकारामाची ' पंडिती ' गाथा प्रथम १८६९ सालीं प्रसिद्ध झाली आणि तिच्या संबंधींचा हा पत्रव्यवहार बरोबर शंभर वर्षांनीं आतां उजेडांत येत आहे, ही लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट आहे.

No. 657 of 1867/68
Poona, Office of the Director
of Public Instruction.
15th June 1867.

To

Shankar P. Pandit, Esquire,
Secretary, Dakshina Prize Committee, Poona.

Sir,

In forwarding to you copies of correspondence as per margin*, I have the honour to call your attention to para 7 of my letter No. 2245 dated April 19/66, and to request that you will put yourself in communication with the Proprietor of the Indu Prakash, and do all in your power to carry out the wishes of Government.

* Director of P. Instruction's letter No. 2245 dated April 19/66. Government Resolution No. 258 dated 27th April 1866. Letter from the Proprietor Indu Prakash, No. 28 of 8th June 1867.

I have the honour to be,
Sir,
Your most obedient servant,
A. Grant,
Director of Public Instruction.

No. 2245 of 1865/66.
Mahableshwar, Office of the
Director of Public Instruction.
19th April 1866.

To

C. Gonne, Esquire,
Secretary to Government,
Education Department.

Sir,

In reference to your letter No. 182 dated 23rd ultimo, I have the honour to report as follows on the application of the Proprietors of the Indu Prakash for patronage to their proposed edition of Tukaram's Abhangs.

2. The projected work is doubtless one of national interest to the Maratha people, and I think that when completed, it will, under certain conditions, be worthy of liberal patronage from His Excellency the Governor in Council.

3. The conditions I mean are these, *first* that adequate care be taken in obtaining an accurate reproduction of the best existing Manuscripts, and *secondly* that the best form of printing be adopted for the convenience of readers.

4. I am informed that the Manuscript to be edited was copied by Mr. Gopal Hari Deshmookh from Tukaram's own Manuscript. I think it would be very desirable that Mr. Gopal Hari's copy should be collated with the original Manuscript before it is printed off. I would suggest that Mr. Parashram Pant Godbole (Pandit to the Marathi Translator, Educational Department), be directed to carry out this collation on the part of Government. It is well known that accuracy in transcription has always been deficient in India, transcribers generally allowing themselves the licence of making conjectural emendations on the texts to be copied. This kind of inaccuracy is to be avoided in an edition of a National post brought out under the direct patronage of Government.

अनुक्रमणिका

5. Besides the text accurately printed from a collated copy of Tukaram's manuscript, I think that the editors should be instructed to furnish in their preface an account of the Manuscript itself, and also footnotes containing variations of reading, when any such occur.

6. In order to secure accuracy of editing, it is not necessary that the manuscript should be reproduced in *fac simile*- that is, with the words undivided, as I see done in the specimen form. This mode of printing is uncivilized, and greatly increases the difficulty of reading. I would suggest that in printing off the manuscript the separate words should be carefully divided from one another.

7. In order to obtain proper supervision of this part of the work, I would recommend that Mr. Shankar Pandoorang Pandit, B. A., Secretary and Revisor to the Dakshina Prize Committee, be instructed by Government to look over and revise each final proof-sheet before it is struck off, and generally to give advice and assistance to the Editors.

8. If the above conditions be accepted and fulfilled, I think that His Excellancy in Council might do well to subscribe for (2000) two thousand copies of the proposed edition.

I have the honour &c.
(Signed) A. Grant,
Director of P. Instruction.

No. 258 of 1866.

To

The Director of Public Instruction,
Poona.
Dated 27th April 1866.

Educational Department.

Sir,

I am directed to acknowledge the receipt of your report No. 2245, dated 19th instant on the proposed edition of Tukaram's "Abhangs".

2. In reply, I am desired to inform you that the Honorable the Governor in Council approves of the conditions under which you propose that Government should extend their patronage to the work, and to request that you will be good enough to inform the Proprietors of the "Indu Prakash" accordingly.

I have the honour &c.
(Signed) C. Gonne,
Secretary to Government.

Bombay Castle,
27th April 1866.

No. 28 of 1867.

Indu Prakash Office,
Bombay, 8th June 1867.

To,

Sir A. Grant, Bart.,
Director of P. Instruction,
Poona.

Sir,

I have the honour to inform you that everything is now ready for commencing the printing of Tukaram's Abhangs.

As you have proposed in your letter to Government No 2245 dated 19th April 1866 that Mr. Shankar Pandurang Pandit should look over and revise the final proof-sheets before they are struck off, I beg to request you to instruct him officially on the subject.

I feel extremely happy to inform you that I succeeded, though with considerable trouble and expense, in obtaining the Kasar's manuscript at Tullegaum which is justly reputed to be the best collection of Tukaram, and also the very manuscripts at Dehu which are in Tukaram's eldest son's hand & which continue as family inheritance in the eldest branch of Tukaram's descendants. Every line will be collated with these manuscripts and variations in reading given in footnotes. I also propose to add a general alphabetical index to the Abhangs at the end, and also a glossary of difficult words if possible.

I have the honour &c.,
(Signed) Janardan Sakharam Gadgil,
Proprietor, Indu Prakash Press.

No. 36 of 1867

Indu Prakash Office,
Bombay, 3rd July 1867.

To,

Shankar Pandurang Pandit, Esq.,
Secretary to the Dakshina Prize Committee.

Sir,

Adverting to your letter No. 19 of the 21st ultimo, and the Director of Public Instruction's memo No. 658 of the 15th idem, I have the honour to forward by today's post the first two forms of my edition of Tukaram for final correction and supervision.





After mature consideration and careful enquiry at Dehu the following plan has been fixed upon, and will be strictly followed in editing the work.

1. The order of the Pundhurpoor manuscript is retained, as it was found upon comparison that it was the best.

2. Every Abhang is collated with the Dehu and Tullegaum and other manuscripts (one from Kadoos, in the handwriting of one of Tukaram's Talkarees is hourly expected). The reading in the majority of the manuscripts is preferred and retained in the text, while the rejected readings are given in footnotes. In a few rare cases the reading of the minority is retained when its superiority is marked. The other readings then are given in footnotes.

3. Words are separated.

4. Orthography:- It was ascertained at Dehu after careful enquiry that there was no need of elongating or shortening syllables for the purposes of rhythm, as the recognized form of reading Abhangs is the one in which they are read, as Sanhita (संहिता). This form is the one in which prose is read, and Tukaram used to read in this form. Such being the case, the ordinary rules of orthography can be strictly followed, retaining of course Tukaram's peculiar forms and formations of words. The rules followed by us are –

a. To write all words purely Sanscrit, as in Sanscrit.

b. In corruptions or modifications of Sanscrit words, the forms then prevalent are preferred; in their absence the forms now prevalent are adopted.

I have the honor to be,
Sir,
Your most obedient servant,
Janardan S. Gadgil,
Proprietor, Indu P. P.

No. 23 of 1867–68.
Office of Secretary,
Dakshina Prize Committee, Poona.
8th July 1867.





To,

The Proprietor of the Indu Prakash Press,

Bombay.

Sir,

In reference to your letter No. 36 dated 3rd instant, I have the honor to invite your attention to the following points:-

As I know nothing about the genuine history of The Pandharpura manuscript, by which, I suppose, you mean that MS. which you have obtained from Mr. Gopalrao Hari Deshmukh and part of which accompanied your late proof-sheet, I do not know whether it would be right to make the manuscript the basis of your edition which is intended to be a scholarlike and accurate reproduction of Tukaram's work, especially when we have other MSS., much older in date and much more trustworthy, as to what we know when and how they were compiled. I say this with reference to the Dehu and Talegaum MSS., and especially the latter. You say that the order of the abhangs in the Pandharpura MS. was found upon comparison to be the best. I (beg) to be informed particularly as to the grounds on which decided superiority was given to that MS., subordinating the other two MSS., which should claim. in my opinion, to be either of them, made the basis of your edition.

2. As a general rule, in giving out to the world a scholarlike
and critical edition of a poet, scholars before deciding upon the merits
of any one of the MSS. before them devote their particulr attention to a
study of each of the MSS., in comparison with the rest. In making their
choice at last preference is always given to that MS., which has a date
nearest to the author's age, and which may be capable of satisfying the
editor – on the score of its genuineness as a compilation. Such a manu-
script being at last adopted as the basis of the intended edition, the
editor prepares a printer's copy from the basis, after collating or com-
paring it particularly and most *scrupulously* with the other MSS.
accessible. The hypothesis being that the best manuscript is chosen as
the guide of the editor, it follows naturally that in the majority of cases
preference is given to the basic manuscript; and that, whenever there
are doubtful points, the authority of the majority, if not found to be
concurrently absurd, decides the question.

3. These being the general principles upon which we must proceed, I cannot well understand why the Pandharpura MS., so in-

अनुक्रमणिका





ferior in point of date, so inferior also in point of genuineness as a compilation of Tukaram's works, should have been preferred as the basic MS. of your edition. So far as I have seen of the two MSS., viz. that of Talegaum and that of Pandharpura, the former is indeed superior in all respects. As have not compared the Dehu MS. with the Pandharpura one, or with that from Talegaum, I cannot judge between the Dehu and the Talegaum. And accordingly if the former, viz. of Dehu, should in your opinion be superior to the latter, let it by all means, I beg, have the preference. But I beg leave to protest strongly against the Pandharpura MS. being made our guide, when we have the Dehu and Talegaum MSS. to make our choice from.

4. The Dehu MS. in my opinion if not inferior to that from Talegaum, should by all means be adopted as our basis. That would not only be the right thing to do, but it will also be expedient. For a MS. of Tukaram's abhangs found in Tukaram's family in Tukaram's village, and of a date respectably near the poet's age, will always be regarded, both by the scholar as well as the reader, by the antiquarian and by the devotee, as the most trustworthy source for a trustworthy edition of the abhangs of Tukaram. I request therefore, that if the Dehu MS. has no particular defects to suffer from, you will make that the basis of your edition.

5. With reference to para 4 of your letter, I beg permission to observe that in deciding upon a definite method of orthography in Tukaram's abhangs, it should not be the question whether it is necessary or otherwise to elongate short syllables and shorten long ones in printing Tukaram's text with reference to the way in which the abhangs are generally chanted, but it should rather be "how did Tukaram pronounce the words of the language." And to decide this we have no other authority or grounds except the MSS.

And if the MSS. are not written in recent days, but have a date considerably near the age of Tukaram, I do not see any reasonable grounds for writing Tukaram's words in obedience to our rules of orthography. If the MSS. as compared with each other or any one in its different parts, are not consistent, we are only to infer that Tukaram and his followers were not consistent in their utterance of the Marathi language. To apply modern rules of orthography to Tukaram's Text would be, in my opinion, to make Tukaram to have lived in or about the year 1866. There is nothing gained, nay much is lost, in seeking consistency





where there is no consistency. I would therefore prefer the orthography of one of the oldest and best manuscripts at hand, *most scrupulously* reproduced, to tampering with the lengths and breadths of Tukaram's syllables. For if I do not misunderstand the wishes of Government, your edition of Tukaram is not intended for that class of readers alone who like to see the works of any poet in that form of the poet's language which is now prevalant, and who cannot appreciate any differences from the petty standard to which they are accustomed, however valuable to the historian, to the philologer and to the antiquarian. It is intended to be especially an accurate and trustworthy edition of what Tukaram chanted or wrote or intended, based upon a scrupulous collation of the best manuscripts to be found in the country. This being the case, I beg that you will change your plan of modernising Tukaram's text, and strictly follow the authority of the best manuscript, checked, of course, in doubtful passages, by the authority of the other manuscripts.

6. The above paragraph contains answers also to parts (a) and (b) of para 4 to your letter above alluded to.

In conclusion, I beg that you will take the above remarks in good part, and give them the attention they deserve.

(Signd) S. P. Pandit.
Secy. - D. P. C.

Indu Prakash Office,
Bombay, 2nd August 1867.

To,

Shankar Pandurang Pandit, Esquire,
Secretary to the Dakshina Prize Committee.

Sir,

With reference to your letter No. 23, dated the 8th July last, I have the honor to inform you that with a view to give thorough consideration to your suggestions contained in the letter under reply, the Pundherpoor, Dehu and Tullegaum MSS were gone through & completely compared with one another, the result of which is the following :-

Although the Pundherpoor MS. has superiority in arrangement in some places over the other two manuscripts, yet in some others the





other two are decidedly superior. The plan of adopting the Pundherpoor MS. as the basis, is therefore given up. The *order* of the Dehu and Tullegaum MSS. is the same, the differences between the two MSS. consisting in four particulars :–

Ist, Some abhangs which appeared at a particular place in the Tullegaum MS. appear at a different one in the Dehu, but in most cases a mark seems to be placed in the latter at such places, indicating that the abhangs should be transferred to where they appear in the Tullegaum MS. 2nd, Some abhangs in the Dehu MS. are not so marked, yet their position in the Tullegaum MS. seems so appropriate as to leave no room to doubt that they were not marked for transfer, through oversight. 3rd, Abhangs on the same subject appear dispersed in the Dehu MS., whereas in the Tullegaum they are all put together. For instance, there are 28 abhangs bearing the heading धूर्तकें, out of which 15 are in one place, 2 in another, 6 in a third and so on, the heading धूर्तकें being repeated at all places; in the Tullegaum MS. all are put together. 4th, In the Dehu MS. too many abhangs are repeated, although some of them have been marked as दुबार; many more are left to stand without such remark.

From these particulars it will be perceived that the Tullegaum MS. is a copy, with the indicated and necessary improvements, of the Dehu MS., and the fact is confirmed by the Index, which was found at the Kasar's house at Tullegaum when we visited the place, and which was supposed by us to be that of the Tullegaum MS., being now discovered to be that of the Dehu one ! In adopting the Tullegaum MS. therefore we adopt the Dehu one with corrections. Indeed, the Tullegaum MS. is unequalled by any MS., either in point of accuracy or of order.

When the Tullegaum order is adopted, the question is the position of बालक्रीडा. In the Pundherpoor MS. it stands first, whereas in the Tullegaum it stands in a *post script* after all the abhangs. In the Dehu one, the subject seems to have been left out altogether by the original writer, and is put down by another hand on the blank pages in the 2nd volume. The latter seems to account why in the Tullegaum MS. it stands in the postscript. I request you to give your opinion as to where it should stand in our edition.

In the notification that has been issued regarding our intended edition, a MS. from Kadoos has been mentioned. This was done, because a friend of ours whom we had requested for the MS. informed us that he had already obtained the possession of the MS. for us, but nothing





has been subsequently heard from him, though three letters have been addressed and we despair to get the MS.

With regard to orthography, I continue of the same opinion as before, further research only confirming my first opinion. I transcribe on the sheet marked A one Abhang as it is written in the four MSS. and leave you to judge whether it is advisable to follow the orthography of any one of these, and whether it is not reasonable to adopt the modern system of orthography which does not materially differ from that of the Dehu MS. You will perceive that the first two transcriptions are from the two Dehu MSS., one from the little MS. at Dehu which is worshipped and is supposed to be in Tukaram's own hand, and the other from the MS. with us, which is believed to be in Tukaram's eldest son's hand. Even these two do not agree in orthography, and therefore it cannot be supposed that even in Tukaram's family one system of orthography was recognized. Other arguments on this point I have stated in my demi-official to you, some time ago.

It is not our intention to meddle with the order of the basis-manuscript; but there is one spot where we have a doubt whether the general rule should not be departed from. Abhangs 1592–1615 are headed स्वामींनी काया ब्रह्म केली ते अभंग and relate to Tukaram's final disappearance. The date of Tukaram's disappearance follows this in prose. The question is whether they should not come at the end of the work. Even Tullegaum's manuscript cannot lay claim to a systematic arrangement of Tukaram's productions, and a future editor may perhaps be able to arrange the whole in a better way. I request to be furnished with your opinion on the point.

I have the honour to be,
Sir,
Your most obedient servant,
Janardan S. Gadgil,
Proprietor, Indu P. Press.

A

Extract from a copy at Dehu, supposed to be in Tukaram's own hand –

भुती भगवंतः हा तों जाणो तों संकेतः ॥ १ ॥ ध्रु. ॥
भारी मोकळी तों बाणं : ज्याच्या त्यासी कळु गुणं :
॥ छ ॥ करावा उदेस नीवडुनी तरी दोश : ॥ २ ॥
तुका म्हणे वाटे : चुकतां अड राणें कांटे : ॥ ३ ॥

From MS. in Tukaram's eldest son's hand.

भुतिं भगवंत हा तों जाणतों संकेत ॥ १ ॥
भारिमो कलितों बाण ज्याचा त्यासि कळे गुण ॥
करावा उपदेश ॥ निवडुनि तरि दोष ॥ २ ॥
तुका म्हणे वाटे चुकतां आड राणें कांटे ॥ ३ ॥

Tullegaum MS.—

भुतिं भगवंत : हा तों जाणतो संकेत ॥ : ध्रु. : ॥
भारी मोकली तो बाण : ज्याचा त्यासी कळे गुण ॥ छ ॥
करावा उपदेश ॥ निवडोणी तरी दोष ॥ २ ॥
तुका म्हणे वाटें : चुकतां आड राणे कांटे ॥ ३ ॥

Pandharpoor MS.—

भुतिभगवंत ॥ तो जाणतो संकेत ॥ १ ॥ भारीमोकलीतो
बाण ॥ ज्याचा त्यासी कळे गुण ॥ ध्रु. ॥ १ ॥ करावा उपदेश ॥
नीवडुनी तरी दोष ॥ ३ ॥ तुका म्हणे वाटे ॥ चुकता
आडराने कोटे ॥ ४ ॥

No. 34 of 1867-68.

Poona, Office of Secretary to
Dakshina Prize Committee.
13th August 1867.

To,

Janardan S. Gadgil, Esquire
Proprietor, Indu Prakash Press, Bombay.

Sir,

In reply to your letter, without number, dated 2nd instant, I have the honour to inform you that I completely sympathize with your judgment in rejecting the Pandharpur MS. as the basis of your edition. And as there seems to be no essential difference between the Dehu and Talegaum MSS., and moreover as the latter is superior in some respects to the former, I see no objection to your making, as you propose, the Talegaum MS. the basis of the intended edition.

2. Taking then the Talegaum compilation for your guide, I beg to suggest that you will prepare, as the press will require it from time to

time, a printer's copy from the basis as collated with the other MSS. at hand. This, I beg also, you will forward to me every time along with your final proof-sheets.

3. With regard to the position of the Bāla-Kridā, I see no reason why we should not follow our best MSS. in this respect also, and put it at the end of the whole book. Nor indeed does it seem at all likely that a highly devotional poet like Tukārām should have first composed a dry and flaccid piece like the Bāla-Kridā. I am of opinion, therefore, that it should stand at the end, and not at the beginning of our edition as the Pandharpur MS. has it.

4. I have never advocated the adoption of the orthography of one of the best MSS. because they are systematic in their way of spelling the words, but simply for the purpose of producing as faithful a copy of Tukaram's poems as possible. The transcripts appended to your letter under reply only confirm what I myself have already said in my letter No. 23 dated 8th prox., viz, that very probably there was not a completely systematic method of orthography followed by Tukārām himself. But if there is no uniformity in Tukaram's way of writing or that of his followers, it is useless and injurious to saddle up on him rules of our own. If the orthography of the Dehu MS. does not meterially differ from our own rules, I fail to see why we should not reproduce the former, if we can do so with the advantage of getting a correct and faithful reprint of Tukaram's works as they have been handed down by his immediate or nearly immediate followers, and at the same time without the disadvantage of publishing the works of a poet in a totally vulgar and absurd way. I beg therefore that you will reconsider the subject minutely, and inform me on two points particularly, before you print off your sheets; 1st, the advantages of applying our modern rules of uniform orthography to Tuk'ārāms works, and 2 ndly, the disadvantages of following the best MS. or MSS. of his poems, with slight variations here and there in order to avoid what is decidedly incorrect.

5. Abhangs 1592–1615 and the prose that follows may safely, as you propose, be transferred to the end. I do not know whether the prose passage is found in all the MSS. If not, a critical note may be added as to the genuineness of the passage.

6. I trust, in conclusion, that you will now lose no time in setting about the work at once.

I have the honor to be,
Sir,
Your most obedient servt.,
S. P. Pandit,
Secretrary to the D. P. C.

No. 44 of 1867

Indu Prakash Office,
Bombay, 16th August 1867.

To

Shankar Pandurang, Esquire,
Secretary, Dakshina Prize Committee.

Sir,

In reply to your letter No. 34 dated the 13th instant, I beg to observe that there seems to be some misunderstanding when we say that the rules of modern orthography should be followed, and that perhaps there is not so much difference in your views and ours as might at first appear. I will therefore shortly explain our views and the kind of corrections we wish to make in orthography.

The rules of modern orthography which we have principally in view regard to three points :- (1) the putting of Anuswars such as in the 7th case and in such words as नाहीं, कांहीं &c.; (2) the Rhaswa and Dirgha letters in words, when the rhyme does not require exceptions to be allowed and other similar points; and (3) the putting of Anuswars on the final letters of verbs when their relation to the subject or object requires it. With regard to the first, the transcripts that accompanied my last letter must have shown you that there is rather redundance than want of Anuswars in the Dehu MS. The question now only is, if in one place you find काहीं, in another कांहीं, in a third कांहि, in a fourth कांहि (which is actually the case), are you to write the word in four different ways or adopt one form कांहीं according to modern orthography ? With regard to the second point, you find in some places ठाकुणि, in others ठाकोणी, and in a third ठाकोनी; in some पासि in, others पासीं; in some जेना, in others जना; in some चरित्र, others चेरित्र; in some ठाइ, in others ठाई; in some येक, in others एक; in some कामीनि. in others कामिनी; and the question is, whether you should not adopt the system of modern orthography and uniformly prefer ठाकोनी (or ठाकूनी which also I think should be allowed to





stand, both being indifferently used by writers) पासीं, जना, चरित्र, ठाई (or rather ठायीं), एक, and कामिनी. We are decidedly of opinion that it should be done, and I hope you are of the same opinion. With regard to the third point you find for instance (तूं) येई पांडुरंगे and येईं सांभाळूनी or (मी) पाहें वाट and निरंजनीं पडिलो, and the question is whether you should not, according to modern orthography, write नेईं and पडिलों throughout.

It is not that any of the MSS. has a systematic orthography differing from the modern one, in which case it may have a claim for preference; but the fact simply is that each manuscript is inconsistent with itself, writing words in some places according to modern orthography and in others differently, without any reason whatever.* The reason of it is plain, namely that the writers were illiterate men who never pretended to consistency in orthography. But to allow such inconsistencies to remain in an edition that pretends to accuracy seems to me quite impardonable and is enough, in my opinion, to condemn the edition and the Editors.

It is not at all our intention to alter any of the forms *peculiar* either to Tukaram or to Prakrit poets in general; for instance, we have allowed the form ह्मून (for ह्मणून which latter has been actually inserted in the Pandherpoor MS.) to stand, as the metre requires it. So also we have retained the following - वैसोनिया, संबंधु, कळों (आलें), जाला (for झाला), मोहो (for मोह) माव (for माया), उपाव (for उपाय).

I hope it will be clear from the above that we do not intend to meddle with the orthography of MSS. more than what is absolutely necessary, and that to the extent above indicated you will agree with us that the corrections *are* absolutely required.

I have the honor to be,
Sir
Your most obedient servant
Janardan Sakharam Gadgil,
Proprietor, Indu Prakash Press.

* The word ऐका is written in the same MS. as ऐका, आयका, आइका, आईका, and अइका !!

No. 50 of 1867-68.

Poona, Office of Secretary to
Dakshina Prize Committee.
23rd August 1867.





To,

Janardan S. Gadgil, Esquire,
Proprietor, Indu-Prakash Press,
Bombay.

Sir,

In reply to your letter No. 44 dated 16th instant, I have the honour to inform you that I pretty nearly agree with you as to the nature of the corrections you wish to make in your Edition of Tukārām. But a comparison between your views in your letter No. 36 dated 3rd July and those conveyed in your letter under reply, will show that the changes you at first wanted to introduce in the orthography of the MSS. were less allowable than those you propose in your last letter.

2. It is true that in preparing a good edition from MSS. widely varying in their orthography for a public the form of whose language is not yet thoroughly settled, and in whose grammar there are still a great many points that cannot be settled by reference to any authority, it will be necessary for the Editors to use their discretion to a great degree, and to have recourse sometimes to an arbitrary settlement. But on all such occasions, whatever little liberty we assume, we must show our reasons to the Public for our doing so, and care must be taken lest we should metamorphose old things into modern shadows.

3. With reference to para 4 of your letter No. 36 dated 3rd July, I beg to observe that the soundness of the answers returned to your enquiries at Dehu, whether the abhangs of Tukārām should be read like prose or verse, may fairly be doubted. All that the Dehu people meant seems to have been that it is not necessary, in their opinion, to write short syllables long in metre, for that, however, short a vowel may be in a word, they could lengthen it to any extent in chanting the verse. I cannot understand how an *abhang verse* can be read simply like prose. I have no doubt, however, that you are no longer of that opinion, and that you will give a fair consideration to the requirements of metre in your edition.

4. I beg further to observe that in all the liberties you wish to assume in your edition you will do a service to the author and to the public, to be so cautious as always to aim at giving Tukārām's text in as nearly its original form as possible; assuming such liberties only with the original as are demanded by the *absolute* requirements of grammar,





without in the least degree interfering with the archaisms and solecisms peculiar to the author.

5. I request, in conclusion, that you will act up to all sound principles of philology, and that you will at once set about the work.

I have the honor to be,

Sir,

Your most obedient servt,

Shankar P. Pandit,

Secretary to the D. P. C.





अनुक्रमणिका